虚构的犹太民族

THE INVENTION OF THE JEWISH PEOPLE

SHLOMO SAND

[以色列] 施罗默・桑德 著

王宗兴　张蓉 译

上海三联书店

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

三辉图书

我不认为书籍能够改变世界，但当世界开始改变之时，它会寻求与众不同的书籍。我可能天真幼稚，但我希望眼前的这本书会成为那类书籍中的[illegible]

[illegible]·桑德

在现代，为了筹划一个同质的集体，除了其他事情[illegible]，它要使人联想到目前共同体所有成员的长辈和祖先之间在时空中存在着关联[illegible]是记忆的代言者们的努力工作发明了它。

犹太人是两千年前被迫流亡的那个民族的后裔吗？《圣经》如何、为什么会变成记录民族起源的的历史书籍？本书拆解了萦绕在犹太民族和以色列历史上的神话和禁忌，提供了一种全新的视角和关于以色列形成的叙事。以色列著名历史学家施罗默·桑德认为，大多数犹太人的故土遍布中东和东欧，这些分散的不同群体能形成一个犹太民族，进而成为一个犹太国家，只可能在一种新编纂的历史下发生，而其背景是整个欧洲的民族主义的崛起和发展。作者颇具胆量地运用现代民族主义的理论澄清了古老的神话。他特立独行的工作，为了解中东现状和解决争端提供了新的可能性。

ISBN 978-7-5426-3823-6

9 787542 638236

定价：49.00元

虚构的
犹太民族

[以色列] 施罗默·桑德 著
王宗兴 张蓉 译

SHLOMO SAND
THE INVENTION OF THE JEWISH PEOPLE

上海三联书店

图书在版编目（CIP）数据

虚构的犹太民族 /（以）桑德著；王崇兴，张蓉译．
—上海：上海三联书店，2012.8

ISBN 978-7-5426-3823-6

Ⅰ．①虚… Ⅱ．①桑… ②王…③张… Ⅲ．①犹太人－民族历史－研究 Ⅳ．①K382.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 077138 号

虚构的犹太民族

著　　者 /［以］施罗默·桑德 (Shlomo Sand)
译　　者 / 王崇兴　张蓉译

策　　划 / 严搏非
责任编辑 / 黄　韬
特约编辑 / 李伟为
监　　制 / 任中伟
责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店
（201199）中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼
邮购电话 / 021-24175971
印　　刷 / 山东临沂新华印刷物流集团

版　　次 / 2012 年 8 月第 1 版
印　　次 / 2012 年 8 月第 1 次印刷
开　　本 / 960×1300　1/32
字　　数 / 367 千字
印　　张 / 13.875
书　　号 / ISBN 978-7-5426-3823-6/k.177
定　　价 / 49.00 元

谨以此书纪念那些
曾到过这片土地和被迫离开此地的流亡者们

英文版序言

本书最初是用希伯来语写成。实际上,我的母语是意第绪语(Yiddish),但希伯来语始终是我欣赏的,也许还是我梦寐以求的语言。没错,它也是我写作的语言。我选择在以色列出版此书,因为我最初预期的读者是以色列人,是那些视自己为犹太人和那些被界定为阿拉伯人的人们。我的理由十分简单:我生活在特拉维夫(Tel Aviv),我在那里教授历史。

2008 年初,当本书初次面世之时,人们对它的反响有点儿奇怪。电子媒体极为好奇。我受邀参加了许多电视和广播节目。新闻记者也关注我的研究,而且多半以赞许的方式加以关注。与此相对,“被官方认可”的历史学家团体的代表们,则将满腔学究式的怒火倾泻到本书上面,一些易激动的博客作者甚至把我描绘为人民的敌人。也许正是这种比照促使读者让我得到了所渴求的事物——本书连续十九周停留在畅销书排行榜上。

欲理解上述事态的发展情况,你必须现实地看待以色列这个国家,抛弃任何赞同或反对的偏见。我生活在一个相当奇怪的社会之中。正如本书结束的那章所展现的——令许多书评者恼怒——只要以色列视自己为一个“犹太民族”的国家,而非代表它被承认国土内(不包括被占地区)所有公民的一个共同体,以色列就不能被称为民主国家。以色列的法律实

质表明，在21世纪的初始阶段，国家的目标是服务于犹太人而非以色列人，是为想像中那个民族的后裔，而非为生活在它之中和言说它的语言的所有公民提供最好的条件。事实上，犹太母亲所生的任何孩子，都可以拥有两个最好的世界——自由地生活在伦敦或纽约，同时自信以色列是属于他们的，即便他们不希望生活在它的主权之下。然而，不是犹太人所生的、生活在雅法（Jaffa）或拿撒勒（Nazareth）的每个人，却会感到他们出生的国家从未属于他们。

但是，在以色列存在一种罕见的自由多元主义，这种自由多元主义在战争时期会削弱，而在和平年代则运行相当良好。到目前为止，在以色列，对文坛大事表达一系列政治意见、有阿拉伯人政党参加议会选举（以他们不质疑国家的犹太特性为条件）以及批评民选的当局，是可能的。一些自由主义的自由——比如，出版自由、表达和结社自由——受到保护，公共场所多样化且安全可靠。这是本书会出版并2008年得到了热烈反响且引起了真诚争论的原因所在。

此外，很长时间以来，人们已经放宽了对民族神话的严格解释。较为年轻的一代新闻记者和批评家们不再重复其父辈的集体主义的精神气质，且追求在伦敦和纽约蕴育成的社会模式。全球化已使它那进攻性的魔爪嵌进了文化领域，甚至是以色列的文化领域，且在此过程中，逐步摧毁了培育出“建国者一代”的神话传说。目前，在各种学术机构中，人们感受到了一种被称为后犹太复国主义的智识浪潮（post-Zionism）。尽管它还处于边缘，但已经创造出了不寻常的关于过去的图景。社会学家、考古学家、地理学家、政治科学家、文献学家，甚至是电影摄制者都一直在挑战居主导地位的民族主义的主要术语。

但上述那股信息流和那些洞见还没有影响到某一学科所处的高原。在希伯来语的学校和研究院所中，该学科被称为“犹太民族史”。在那些机构中，没有就历史学本身而言的那种科系，但却有通史科系——比如我所属的那个科系——和单独的犹太（以色列）史科系。无须说，我的最严厉的批评者都来自后者。除了指出小的错误之外，他们主要抱怨我无权

探讨犹太历史编纂学,因为我的专业领域是西欧。这类批评不会被用来针对其他研究犹太历史的通史学家,如果他们没有偏离统治性思想的话。在所有重构犹太民族的过去的范围内,“犹太人民”、“祖先的土地”、“流亡者”、“大流散(diaspora)”、“犹太人移民到以色列(aliyah)”、“犹太人的土地(Eretz Israel)”、“救赎之地”等等,都是关键术语,拒绝采用它们就会被看作是异端。

在开始写作本书之前,我已经意识到了上述所有一切。我预料到我的攻击者们会声称我缺乏关于犹太历史的适当知识,不能理解犹太民族的历史惟一性,无法明晓犹太民族的《圣经》起源,会否定犹太民族永恒的一体性。但对我来说,在特拉维夫大学工作生活,那里收藏有大量关于犹太历史的书卷和文献,而我不花时间去阅读和研究它们,似乎这才是对我职业的一种背叛。像某位有声誉的教授那样,到法国和美国旅游,搜集有关西方文化的资料,享受学术研究的权力和宁静,这当然是惬意的。但作为一位历史学家,参与塑造我生活其中的社会的集体记忆,我感到直接推动上述任务的最敏感方面乃是我的义务。

诚然,我的研究使人想到的有关犹太民族史和人们通常理解历史的方式——不仅在以色列内部而且在更广泛的世界中——之间的不同,使我和我的读者感到同样的震撼。一般说来,教育体系教导我们在已经完成了思考之后,才开始写作——意味着你在开始写作之前应该知道你的结论(那就是我获得博士学位的方式)。但现在,在我写作本书的过程中,我发现自己一再地感到困惑和震惊。厄内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)、本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)和其他人,在民族史领域挑起了一场概念革命,而当我一开始使用他们的方法,那些在出乎意料的方向上引导我的洞见,就会对我在研究中偶遇的资料做出解释。我要强调的是,我几乎没有遇到什么新发现——以前的犹太复国主义者和以色列的历史学家已经揭示了几乎所有这些材料。不同之处在于,一些要素没有被给予足够注意,其他要素则被迅即扫入历史学家的垃圾堆里,还有一些要素则被“忘却”,因为它们不符合演化中的民族认同之意识形态的

需要。令人十分惊异的是，在职业研究那个有限的圈子内，本书所引用的大部分资料一直为人所知，但却始终如一地迷失在通往公共记忆和教育记忆这个领域的路途之上。我的任务是以一种新的方式组织历史资料，重新采用旧文献，且不断地重新检验它们。这些资料引导我得出一些结论，而这些结论则形成了一个完全不同于我年轻时被教授的叙事。

不幸的是，我同事——在以色列的历史教师们——中很少有人感到从事揭露关于过去的常见谎言这项危险的教育使命是他们的义务。如若不写这本书，我可能不会继续生活在以色列。我不认为书籍能够改变世界，但当世界开始改变之时，它会寻求与众不同的书籍。我可能天真幼稚，但我的希望是眼前的这本书会成为那类书籍中的一本。

特拉维夫，2009

绪论：记忆的重负

民族……就是由对其祖先的共同谬见和对其邻人的共同厌恶所联结在一起的一群人。

——卡尔·多伊奇，民族性和它的替代者，1969

我认为，如果不能哭喊，如果没有一点儿酒精和流行音乐从头到尾的相助，我不可能写成我确已写成了的这部关于民族主义的论著。

——厄内斯特·盖尔纳，“对批评者的回复”，1996

本书是一部历史著作。不过，它将以若干个人故事来开始。像所有传记性作品一样，这些故事需要自由的有想像力的描述来给予它们生命。像这样来开始写作，会比读者最初想像的要更少奇异之处。学术研究通常受个人经历的刺激，这不是什么秘密。这些经历往往隐藏在层层理论之下；在本书，一开始就提供一些经历。在作者通往历史真相，通往一个理想的目的地——他意识到，没有人曾真正抵达——的历程中，这些经历将为作者提供启动把手。

个人记忆是不可靠的——我们不知道写作它的墨汁之细微的词义差别——由此，人们应该把对下面初遇的故事的描绘看作是不严谨的，部分是虚构的，尽管其他任何传记性作品都是如此。至于这些故事同本书核心主张之可能令人烦恼的关联，随着故事的展开，读者将会有所发现。有

时候,下述故事的语气确实是冷嘲热讽,甚至是忧郁悲叹。但冷嘲热讽和忧郁悲叹自有它们的用处,对于一本试图分解历史根源,改变以色列人认同政治之特性的批判性著作来说,它们连在一起可能是一种适宜的表达方式。

迁移中的身份

第一个故事——两位移民的祖父

他的名字叫沙勒克(Shulek)。后来,在以色列他被称为绍尔(Shaul)。1910年,他出生在波兰的罗兹(Lodz)。在第一次世界大战结束的时候,他父亲死于流感,他母亲到罗兹附近的一家纺织厂工作,当了一名工人。在犹太人地方社区的帮助下,三个孩子中的两个被送给他人收养,只有最小的沙勒克留在家里。他在一所犹太教小学上了几年学,但他母亲经济上的窘况迫使他在很小的年龄就浪迹街头,并开始从事与纺织品加工过程有关的各种工作。以上就是沙勒克在波兰的纺织品生产中心罗兹所经历过的生活。

出于相当寻常的理由,这个年轻人抛弃了他父母的古老信仰。当他母亲因其父亲去世而陷入困顿之时,当地的犹太教堂命令她坐在聚会的后排座位上。在那个传统社团中,等级制占支配地位。金融资本的减少几乎总是导致象征(symbclic)资本的迅速减少,由此,这位母亲与应受尊重的社会地位的距离反映在她同神圣的《托拉》(*Torah*)的距离上面。她的儿子注意到了被排斥的势头,且发觉自己被逐出了祈祷房。在较大城市的犹太居民区,年轻人丧失信仰变得普遍起来。一夜之间,年轻的沙勒克也发现自己没了家园,没了信仰。

但这种状态没持续多久。他加入了共产党,这一情形是一种时尚,它使他与波兰社会的文化和语言多数相一致。沙勒克很快成为了一个革命的激进主义者。社会主义者的构想充溢着他的想像,强化了他的精神,推动他阅读和思考。尽管为了谋生,他做着费力的工作。共产党成了一个

避难所。不过,因为政治煽动罪,这个温暖且充满活力的避难所不久就把他投入了监狱。他蹲了六年监狱,在此过程中,他从未完成学校教育,但他的教育程度却得到了相当大的扩展。他没能消化马克思的《资本论》(*Das Kapital*),但却开始熟悉弗里德里希·恩格斯和弗拉基米尔·伊里奇·列宁的通俗作品,他没能实现他母亲要他进入一所犹太高等学校的愿望,他成为了一位马克思主义者。

1939 年 12 月的一个寒冷的日子,沙勒克在罗兹中心街道目睹了三位犹太人被绞死——这是在街道附近啤酒吧中一些一直在喝酒的德国士兵的惊人举措。几天后,他、他年轻的妻子和她的妹妹,同向东奔向红军的难民洪流一起被驱除。沙勒克没有带着他母亲一起出来。他以后会说她已年老体弱;事实上,她那时是 50 岁。当犹太人区的居民开始在缓慢而笨重的毒气卡车——更高效的毒气室之前的原始灭绝技术——中被消灭的时候,她身在其中,她的年龄大概就是 50 岁,而且也是穷人。

当逃难者到达苏占区,沙勒克知道最好不要透露他是一名共产党员:斯大林最近消灭了波兰共产党的领导人。沙勒克反倒以一种旧的新身份——以公开承认的犹太人的身份——跨过了德国和苏联边界。当时,苏联是惟一一个愿意接受犹太难民的国家,尽管它把他们中的大部分打发到了它的亚洲地区。沙勒克和他妻子幸运地被派送到了遥远的乌兹别克斯坦。他的小姨子受过教育,且会讲几种语言,享有了被允许留在文明的欧洲的特权。但不幸的是,那里还没有被称为犹太教-基督教的地区。因此,正是在 1941 年,她落入了纳粹的魔掌,被送入了焚尸炉。

1945 年,沙勒克和妻子回到波兰,但即便在没有了德国军队的情况下,这个国家仍旧拒绝接受犹太人。这位波兰共产党员再次处于没有家园的境地之中(除非我们把共产主义运动视为家园,尽管共产主义运动给他造成各种各样的苦楚和忧虑,他对它却始终忠贞不渝)。他和妻子及两个小孩儿,发现自身处于巴伐利亚山脉中为难民们提供的帐篷中。在那里,他遇到了他的一位哥哥。不像沙勒克,他的这位哥哥不喜欢共产主义,而赞同犹太复国主义。历史以一种带有讽刺意味的微笑观看着他

们的命运:那位哥哥,一位犹太复国主义者,得到了一份移民到蒙特利尔的签证,并在那里度过了余生,而沙勒克和他的小家庭则由犹太人服务机构转移到马赛。在 1948 年底,他们由马赛乘船到了海法。

在以色列,沙勒克以绍尔的身份生活了许多年,尽管他从未成为一名真正的以色列人。就以色列人的身份来说,他的身份证甚至没有把他归入其中。身份证根据民族属性和宗教把他限定为犹太人——自从 1960 年代以来,这个国家为所有公民登记一种宗教,包括确定的无宗教信仰者——但沙勒克总是更像是一位共产主义者而非一个犹太人,更像一个意第绪主义者而非一个波兰人。尽管他学会了用希伯来语交流,但他不太关注语言,且持续地与家人和朋友讲意第绪语。

沙勒克怀恋东欧的"犹太人的家园(Yiddishland)",怀念战前那里激昂和骚动的革命观念。在以色列,他感到在窃取他国人民的土地,尽管这不是他的作为,但他一直不断地把这看作是偷窃。他明显的疏离不是来自看不起他的在以色列土生土长的犹太人(Sabras),而是来自当地的气候。利凡特(Levant)炎热的空气不适合他。它只是强化了他对覆盖着罗兹街道厚厚白雪,对已缓慢地融入他记忆中直到他最后闭上双眼的波兰的白雪的期盼。在他的坟墓边,他的老战友们唱起了"国际歌"。

伯纳多(Bernardo)于 1924 年出生在加泰罗尼亚的巴塞罗那。若干年后,他被称为道夫(Dov)。像沙勒克的母亲一样,伯纳多的母亲终其一生都是一位笃信宗教的妇女,尽管她去的是基督教礼拜堂而非犹太教教堂。不过,伯纳多的父亲在早年就放弃了对灵魂的任何特别的专注,且像在反叛的巴塞罗那的其他许多金属加工工人一样,成为了一个无政府主义者。在西班牙内战之初,无政府的 - 工联主义的合作组织支持年轻的左派共和国,而且在一段时间里实际上控制了巴塞罗那。但是右翼的佛朗哥分子的武装力量很快就到达了这座城市,在从巴塞罗那街道的最后撤退中,年轻的伯纳多和他父亲一道战斗。

内战结束后几年,伯纳多被征募进佛朗哥的军队之中,这没能软化他

对这个新政权的感情。1944 年,作为一个身带武装的士兵,他逃亡到比利牛斯山。在那里,他帮助其他佛朗哥政权的反对者跨越国界。与此同时,他热切地等待着美国军队的到来,以击败这个墨索里尼和希特勒的残忍的同盟者。令他绝望的是,民主的解放者们甚至都没有进行尝试。伯纳多别无选择,只好跨越他自己的边界,成为了一个无国家的人。在法国,他当过矿工,而后他偷乘一艘船舶逃离法国,希望能抵达墨西哥,但在纽约被捕并被带着镣铐遣返回欧洲。

这样,在 1948 年,他还在马赛的一家造船厂工作。5 月的一个夜晚,他在码头临区的一家咖啡馆里遇到了一群满腔豪情的年轻人。这位年轻的金属加工工人,仍旧梦想着巴塞罗那的那些革命的合作者们的人性之美,且开始确信新的以色列国中的基布兹(Kibbuz)是他们天然的继承者。在与犹太教或犹太复国主义没有丝毫联系的情况下,伯纳多搭乘一艘移民船只,到达了海法,并被迅速派往在拉特仑(Latrun)山谷的前线。在战斗中,他的许多战友都阵亡了,但他却幸存下来并立刻加入了基布兹,正如他在马赛的那个春日梦想要做的那样。在基布兹,他遇到了他生命中的女人。和其他几对情侣一起,在一场快捷的仪式上,由一位拉比主持,他们结为夫妻。在那些日子里,拉比还是开心地提供着这类服务,没有问任何不相干的问题。

内政部很快发现犯下了一个严重错误:现在以道夫之称而为人知晓的伯纳多,不是一个犹太人。尽管不能取消他的婚姻,但道夫被传唤参加一个正式会议来澄清他的真正身份。在政府办公室,他被命令坐在一位带着大的黑色无沿便帽的官员对面。那时,宗教 - 犹太复国主义政党米兹拉希(Mizrahi)掌控着内政部,该党审慎而犹疑。它还没有坚持“民族”分界或身份排斥政治。

两个人之间的谈话大体如下:

“先生,您不是一个犹太人”,官员说。

“我从来没说我是”,道夫回答道。

“我们不得不改变您的登记证”,官员冷淡地说。

“没问题”,道夫表示同意。“请便。”

“您的民族属性是什么?”

“以色列?”道夫提道。

“没有这样的民族属性,”官员声明。

“为什么?”

“因为没有以色列的民族身份”,这位部门官员叹息地说。“您在哪里出生?”

“在巴塞罗那。”

“那么我们写‘民族属性:西班牙人’。”

“但我不是西班牙人。我是一个加泰罗尼亚人。我拒绝被归为西班牙人。这是我父亲和我在1930年代为之战斗的事情。”

那位官员挠了挠脑袋。他不懂任何历史,但他确实尊重人民。“那么,我们写‘民族属性:加泰罗尼亚人’。”

“太好了!”道夫说。

这样,以色列成为了世界上第一个官方承认加泰罗尼亚人民族属性的国家。

“哦,先生,您的宗教信仰是什么?”

“我是一个世俗的无神论者。”

“我不能写‘无神论者’,以色列国家不承认这样一类信仰。您母亲的宗教信仰是什么呢?”

“我上次见到她的时候,她还是一个天主教徒。”

“那么,我写‘宗教信仰:基督徒’”,那位官员如释重负地说道。

但是道夫这位通常冷静的人,则变得越发不耐烦。“我不要携带一份说我是一个基督徒的身份证。它不仅与我的原则相悖;也冒犯了我对父亲的记忆,他是一位无政府主义者,在内战中对基督教堂开过火。”

那位官员更用力地挠着脑袋,权衡着选择,且找到了一个解决办法。道夫带着一份蓝色身份证离开部门办公室,证上载明他的民族属性和宗教信仰都是加泰罗尼亚人。

许多年里,道夫都耗费心力不让他的民族和宗教身份对他的女儿们产生不利的影响。他知道以色列的学校教师经常提及“我们犹太人”,尽管事实上他们的一些学生,或学生的父母可能不属于那个群体。在有些时刻,他寻求同西班牙的马兰诺(Marranos)(被迫的皈依者)的一些虚构的关联。但当他的女儿们长大了,并使他确信他作为一名非犹太人没有烦扰到她们,他放弃了那种寻求。

对道夫来说,幸运的是像所有其他以色列人社区一样,基布兹的墓地没有把非犹太人埋葬在栅栏之外或埋在基督徒的公墓中。因此,和基布兹的其他成员一样,道夫被埋葬在了同一块土地上。不过,他的身份证却失踪了,尽管他几乎不可能在他最后的行程中还带着它。

过了一段时间,沙勒克和伯纳多这两位移民,共同拥有了以色列的孙女。她们的父亲是这两位移民的一个朋友。沙勒克和伯纳多的故事在此开始展开。

第二个故事——两位“土生土长”的朋友

第一位马哈茂德(Mahmoud One)(这个故事中的两位主人公名字都是马哈茂德),1945 年出生在雅法(Jaffa)。在 1950 年代的战斗期间,仍有一些阿拉伯人居民区的居民没有逃到加沙(Gaza),且被允许继续生活在他们土生土长的城市中。这位马哈茂德在雅法城贫困的街巷中长大,那里定居的几乎完全是犹太移民。不像在沙伦平原(Sharon Plain)和加利利(Galilee)的移民,雅法的巴勒斯坦人处于人口大大减少和成为孤儿的状态之中;城市的原住民极少有人仍要推进一种独立的文化,而移民社团则拒绝与他们纠缠或与他们整合。

在阿拉伯人的雅法的狭小聚居区,一个出路是加入以色列共产党。年轻的马哈茂德加入了该党的青年运动,在那里他遇到了他同龄的犹太人。这项运动也使他能够好好地学习希伯来语,能够在相当狭小的“犹太人的土地”上游历,并且开始熟悉它。此外,该运动带领他超越了他在

阿拉伯人学校所得到的少量教育。像波兰的沙勒克一样,他研读了恩格斯和列宁的作品,并尝试阅读来自世界各地的共产主义作家的作品。他的年轻的以色列指导者们喜欢他,他也总是愿意帮助他的同志们。

马哈茂德与一位比他小一岁的犹太男孩成为了朋友。他们观点一致,马哈茂德还帮助他的朋友应对紧张的和具有挑战性的雅法街道的生活。他身强体壮,使那位更年轻的小伙子感到安全,而后者的伶牙俐齿有时也大大地帮助了马哈茂德。他们变得十分亲近,告诉彼此最深藏的秘密。朋友发现马哈茂德梦想被称为摩西,且梦想被接受为男孩子们中的一员。有些夜晚,当他们徘徊街头,马哈茂德自我介绍是摩西,并成功地使货郎们和店主们相信他的犹太人特性。但他不可能长久维持其他身份,总是复归回马哈茂德。他的自尊心也不允许他背叛他的家庭。

身为阿拉伯人,马哈茂德享有一个好处:免服兵役。不过,他的朋友则收到了一份征召通知,这预示着他们之间的分离。1964 年的一个周末,他们坐在雅法美丽的海滨,思考着他们的未来。他们自由地想像着,并决定一旦马哈茂德的朋友服完兵役,他们就去游历世界,可能的话,如果幸运他们就不必返回以色列。为了巩固这项重大决定,他们割破手心,并且把它们按在一起,像任何一对质朴的小男孩一样,发誓要一起创造伟大的历程。

马哈茂德等待着那位比他年轻的男人服完他的兵役。这持续了两年半多的时间。但那位朋友复员后却改变了——处于恋爱之中,情感上受到束缚,困惑迷茫。尽管他记得他们的约定,但变得犹疑不决。特拉维夫的蓬勃生机吸引着他。它丰沛的诱惑太过巨大,他难以抗拒。马哈茂德耐心地等待着,但最后不得不承认他的朋友非常依恋于以色列精神的刺激,不能摆脱了。于是,马哈茂德放弃了,他攒钱,而后离开了。他慢慢地穿越欧洲,把以色列越来越远地置于其身后,直到他到了斯德哥尔摩。尽管瑞典有着陌生的寒冷和夺目的白雪,但他仍尽力适应。他开始为一家电梯公司工作,并成为了一位专业安装师。

但在北方漫长的冬日里,他还是会梦到雅法。当他想结婚的时候,他

返回了那曾经是他祖地的地方,但那里的历史已被决定,当他 3 岁时,那里就不属于他了。他找到了一位合适的女性,带着她回到瑞典,并与她在瑞典组成了一个家庭。从某种角度看,这个来自巴勒斯坦的人变成了一位斯堪的纳维亚人,他的孩子们讲着瑞典语长大了。孩子们将他们的母语教给他们的母亲。很久以前,马哈茂德就停止渴望摩西这个名字了。

另一位马哈茂德 1941 年出生在阿克里(Acre)附近的一个小村庄。现在,那个地方早已不复存在。1948 年,当他随家人逃离战火到达了黎巴嫩,他成为了一个难民,他的出生地被夷为平地。一个繁盛的犹太村庄在它废墟上兴起。1948 年战争之后的一年,在一个月黑之夜,马哈茂德和他的家人静悄悄地往回跨越国界,前往在加利利的雅迪达(Jadida)村庄的亲戚家里。这样,马哈茂德成为了许多年里被归为“在场的不在场者(present absentees)”的那些人中的一个——仍旧留在他们出生的国家但却失去了他们的土地和所有权。第二个马哈茂德是一个爱幻想和有天赋的孩子,他的雄辩和想像力过去常常使他的老师和朋友震惊。像第一个马哈茂德一样,他也加入了共产党,且很快作为新闻记者和诗人而在普通党员中成为名人。他移居到海法。那时,海法是以色列最大的犹太人－阿拉伯人混居的城市。在那里,他遇到了以色列的男男女女,他的诗歌吸引的社会人士不断增多。他那首大无畏的诗歌《身份证》(*Identity Card*),写于 1964 年,刺激了以色列国内和它疆界之外的整整一代年轻的阿拉伯人。那首诗以对一位以色列内政部官员的庄严挑战开篇:

记下!
我是一个阿拉伯人
我的身份证号码是 5500
我有八个孩子
第九个在这个夏天后就会来到
你会生气吗?

以色列强迫其土生土长的非犹太居民持有一种身份证，而证上所列的他们的民族属性既不是以色列人，也不是巴勒斯坦人，而是阿拉伯人。吊诡的是，以色列于是成为世界很少几个不仅承认加泰罗尼亚人也承认阿拉伯人民族属性的国家。这位诗人早就预见到，在以色列，不断增长的非犹太居民会开始使当局和政客们忧虑。

很快，马哈茂德就被列为煽动叛乱者。在1960年代，以色列畏惧诗人还是胜过畏惧殉难者(shaheeds)。他一再被拘留，被判处软禁，而且在平静时期，没有警察的允许也被禁止离开海法。他以一种斯多葛派的而非理想化的冷静承受着虐待和限制，且从到他位于海法的瓦迪尼斯纳斯(Wadi Nisnas)居民区的公寓朝圣的朋友中获得安慰。

在他远来的同志们中，有一位是来自雅法的年轻的共产党员。这位同志不懂阿拉伯语，但马哈茂德的希伯来语翻译版的诗歌激发了他的想像，他一退伍就不时到海法游历，拜会诗人。他们的交谈不仅强化了他在斗争中的信念，也有效地制止了他写幼稚的诗作。

1967年底，这个年轻人再次造访海法。在参与征服东耶路撒冷的过程中，他不得不射杀敌人，威胁惊恐的居民。以色列人陶醉于胜利之中；阿拉伯人则懊丧于羞辱之中。马哈茂德年轻的朋友感受到了邪恶，嗅察到了战争气味的罪恶。他渴望放弃一切并离开这个国家。但他也想最后一次拜会他敬慕的诗人。

在圣城(the Holy City)的战斗中，马哈茂德被戴上手铐，穿过海法的街道被带进了监狱中。马哈茂德获释后，这位战士见到了他。他们度过一个无眠和令人陶醉的夜晚，沉浸于酒精的气味之中，附近的窗玻璃被卷烟的烟雾弄得昏黄暗淡。诗人试图劝说他年轻的敬慕者留下来反抗，而不是逃离到陌生的城市放弃他们共有的家园。战士倾吐了他的绝望，他对普遍的必胜信念这种氛围的厌恶，他对他流撒了清纯热血的这片土地的疏离。在黑夜终结之时，他倾吐完了内心的秘密。中午，诗人用他在第一缕晨光中写下的一首诗的译文弄醒了他，“一位梦想着白色百合的战士”：

理解吧
当他告诉我
家
就是喝他妈妈煮的咖啡
和夜晚平安归来的地方。
我问他：
土地呢？
他说：
我不知道土地

在1968年，一首关于一位以色列士兵可能为他的暴行和在战斗中丧失自制而感到自责，为参与征服其他人的土地而感到内疚的巴勒斯坦人的诗歌，被阿拉伯世界视为一种背叛——当然，这样的以色列士兵是不存在的。那位海法的诗人被尖刻地责骂，甚至被指责为与犹太复国主义者这种敌人进行文化勾结。但上述情况没有持续下去。他的声望日隆，而且在以色列，他很快成为了巴勒斯坦人庄严反抗的象征。

最终，那位士兵离开了以色列，而那位诗人先于他而离开。他不再能忍受警察的压制，不再能屈从于不断的虐待和骚扰。以色列当局很快取消了他那可疑的公民身份。他们从未忘记，这位放肆的诗人是第一位发布他自己身份证的以色列的阿拉伯人，当时他被认为根本不应该具有这个身份。

诗人从一个首都游历到另一个首都，他的声名日隆。最后，在奥斯陆倡议那短暂的缓和期间，他被允许返回并定居在西岸的（the West Bank）拉马拉（Ramallah），但他被禁止进入以色列。只有在一位同辈的作家去世的时候，以色列安全当局才发了慈悲，允许马哈茂德去看看他童年时代的场景，尽管只有几个小时。因为他没有携带爆炸物，他后来得以被允许更多次地进入以色列。

与此同时，那位战士则在巴黎生活了许多年，他徜徉于巴黎美丽的街道，并在那里学习。他最后还是软弱动摇了。尽管存在着疏离，但对于长

大的那座城市的渴望战胜了他，于是重返了那个引起痛苦的地方，那个锻造了他身份的地方。现称为“犹太民族的国家”的他的家乡，积极迅速地接纳了他。

至于那位出生在犹太人的土地上的桀骜不驯的诗人，和那位曾梦想着被称为摩西的老朋友——以色列这个国家则过于狭隘而没能包容他们。

第三个故事——两位(非)犹太人的学生

吉塞勒(Gisèle)，是以她祖母的名字命名的。她生于巴黎并在那里接受了教育。她是一位活泼和莽撞的女孩，第一反应总是：不。不过，尽管固执地说不，或者可能是因为这一点儿，她却是一位出色的学生，虽然她的老师们很少能宽容她。她的父母在各个方面都迁就她，甚至当她突然决定要学习神圣的语言(the Holy Tongue)之时，也是如此。他们本希望她成为一名科学家，但她决定要生活在以色列。她在巴黎大学文理学院(Sorbonne)学习哲学，同时学习意第绪语和希伯来语。她选择意第绪语乃是因为这是她祖母说的语言，尽管她从没见到过她的祖母；选择希伯来语是因为她想把它作为她将来孩子的语言。

她父亲曾被关押在集中营。主要是因为得到了德国狱友的帮助，他得救了，并十分幸运地在战后回到了巴黎。他的母亲吉瑟拉(Gisela)在1942年和他一起被带走，并从德朗西(Drancy)直接被送到奥斯维辛。她没能幸存下来。他加入了法国社会党，并在那里遇到了他未来的妻子。他们有两个女儿，其中一个被叫做吉塞勒。

吉塞勒在中学的时候就已经是一个狂热的无政府主义者了，且在思想上同臭名昭著的“68年五月群体”(groups of May'68)之余党联系在一起。到了17岁的时候，她突然声称自己是一位犹太复国主义者。当时，还没有多少关于纳粹占领期间法国犹太人命运的法语书籍，吉塞勒不得不满足于有关那个时期的一般作品。她急切地阅读着它们。她知道了那

些从死亡营中幸存下来的人中许多都去了以色列,但她祖母吉瑟拉却香消玉殒了。她找寻和她相似的犹太妇女,准备开始进行“移民到以色列”的事业。

1976年冬,她参加了由位于巴黎市中心的犹太人事务处举办的希伯来语强化课程。她的老师是一位急躁敏感的以色列人。她提出的问题,她毫不迟疑地纠正他动词词形变化的错误都使他恼火。尽管她吹毛求疵的评论使他不悦,但她却使他着迷,他因此没有回击过。她是班上最好的学生,他不能帮助她,但却尊重她。

不过,在年底前,吉塞勒突然停止来上课。希伯来语老师想知道是否是他们在课上的某一次争论中,他无意间触怒了她。几个星期以后,当课程行将结束之时,她突然出现了,尽管比以前更傲慢,但她眼中却有着少许的忧郁。她告诉他她已经决定停止学习希伯来语了。

吉塞勒曾到过犹太人事务处来安排她去以色列旅游。在那里,她被告知她可以在耶路撒冷希伯来大学(the Hebrew University)学习,可以得到一般移民的待遇,但除非她皈依,否则她不能被认作犹太人。吉塞勒一直坚持认为她是一位犹太人,并以她典型的犹太人姓名而骄傲。她知道,尽管她的母亲全身心地认同她的丈夫,但她却是一个非犹太教徒。她也知道在犹太教里,孩子的宗教身份来源于母亲,但她认为这只是次要的官僚主义的细节末枝。因为年轻和没有耐心,也由于她确信她父亲的家庭史为她的自我认同提供充足的理由,她认为这些事情理应轻而易举地得到解决。

她不礼貌地以法语质问犹太人事务处的官员,他是否是一位信教者。他回答道,不是。她然后问他,为了加入犹太民族和他们的国家,一个把他自己视作犹太人的人,如何才能推荐另外一个无宗教信仰却把她自己视作犹太人的无宗教信仰的人进行皈依呢?那位犹太民族的代表冷冰冰地回答道这就是法律,并补充说在以色列,她父亲不能与她母亲结婚,因为只有宗教婚姻才被允许。吉塞勒突然间明白了,可以说,她就是个民族杂种。尽管她把自己看作是犹太人,而且自从她成为一名犹太复国主义

者以来,其他人也视她为犹太人,但她作为一位犹太人的成色还不足以满足以色列国家的要求。

吉塞勒拒绝考虑皈依。她不能忍受神职人员的任何劝告,她听说过皈依正统犹太教的过程中的令人窘迫和伪善之事,她愤怒地退缩了。在她的个性中,还有着激进的无政府主义的痕迹。她迅速从她渴望的目的地名单中清除了以色列。她决定不移居到犹太人民的国家了,并放弃了学习希伯来语。

她用法语同她的以色列老师进行了最后一次谈话,但却以浓重的希伯来语的口音结束了谈话,她说:"感谢一切,再见了,也许是小别。"

那位老师认为他能在她的声音中辨识出一个意第绪主义者的语调。毕竟她学过意第绪语。他再也没收到过她的来信。许多年后,他在巴黎一份受人尊重的报纸上偶然看到了她的名字。她写了一篇关于以色列在被占领地区行动的文章;在她的名字下面标注着她是一位精神分析师。许多法国犹太人会毫不迟疑地立刻把她归类为自我憎恨的犹太人,而反犹的人可能会认为她的职业是典型的犹太人职业。

另一位学生的名字是拉里萨(Larissa)。她于 1984 年出生在西伯利亚的一个小镇上。苏联解体后不久,即在 1990 年代初期,她的父母移民到以色列。他们被派送到上加利利的一个叫做发展镇的地方。在那里,拉里萨在大部分移民和以色列的孩子们中受到教育,而且看上去融合的不错。她开始像土生土长的以色列人一样说希伯来语,自我满足且满足于在以色列的日常生活。有时,当被称为俄罗斯人的时候,她会难过;她会因一头金发而被逗弄,但这是当地年轻人对待新来孩子的方式而已。

2000 年,她 16 岁。她去内政部领取她的第一个身份证。一位女性职员热诚地接待了她,给了她一份需要填写的申请表。当表格上出现民族属性这个问题时,她天真地问道,她是否可以写"犹太人"。职员看了一遍她已填写的信息,抱歉地解释说,她不能。她和她母亲属于同一类别,这样,就得承受那个受人讥讽的称呼"俄罗斯人"。后来,她会说那个时候她感受到了像她开始来月经——自然发生且从不可能摆脱掉的事

物——一样的痛苦。

在那个镇上,拉里萨不是惟一一个具有这个该隐(Cain)印记的女孩。在学校里,她们甚至组建了一个非犹太女生联谊会。她们彼此保护,并试图涂污身份证上民族属性的信息,以使其难以辨认。在17岁时,她们都急忙去弄到了一张驾驶员的执照,因为该执照不列举民族属性,而且可以替代身份证。

后来,学校组织到波兰的死亡营开展"寻根"之旅。问题出现了。为了获得护照,拉里萨不得不把她的身份证带到学校。她担心整个班级会发现她的秘密以及发现她父母的财产有限,这使她放弃了那次旅行。因此,她没有看见过奥斯维辛,而奥斯维辛在逐步取代马察达(Masada)作为现代犹太人身份形成记忆之地。不过,她被应招服兵役,尽管她曾试图利用她的俄罗斯民族身份来回避这次征兵——就此她甚至写了一封长信给征兵办——但她的要求被拒绝了。

服兵役实际上给拉里萨带来了一些益处。在宣誓仪式上,她结结巴巴地读着《圣经》,声音颤抖着,甚至流下了眼泪。片刻之间,她忘记了当她还是一个小女孩儿要离开俄罗斯时,她从外祖母那里收到的小十字架。一穿上制服,她感受到了她的归属,而且确信从现在开始她在各方面都会被看作是一个犹太人。她抛弃了她父母那可憎的、衰落中的俄罗斯文化,且选择只同土生土长的犹太人约会,回避俄罗斯男人。没有什么比告诉她她看上去不像俄罗斯人更令她高兴的事了,尽管她头发的颜色容易引起怀疑。她还考虑皈依犹太教。她甚至想走极端,去找军队中的拉比,但是在最后时刻放弃了这个念头。尽管她母亲并不虔诚,但拉里萨不想抛弃她至一种孤立的身份状态。

服完兵役之后,拉里萨搬到了特拉维夫。适应这座活泼而愉悦的城市是容易的。她有一种新感觉,身份证上列举的民族属性无足轻重,她持续的自卑感只是一种主观虚构。然而,有时候在夜晚,当她和某人谈恋爱,一种忧虑会不断使她痛苦:什么样的犹太母亲会要一个非犹太人的儿媳(shickse)所生的非犹太人的孙子呢?

她开始在大学研究历史。在那里，她感到奇妙和愉快。她喜欢在学生咖啡馆度过时间。在大学的第三年，她报名参加了一门被称为“现代民族和民族主义”的课程，听说那位讲师不很严格，课程也不难。后来，她体认到还是有其他一些事物引起了她的求知欲。

在第一次课上，老师问教室里是否有学生被内政部登记为除犹太人之外的其他一些民族。没人举手。她担心老师会盯着她，但他只是略微看了一眼，失望但没就此事多说什么。这门课程吸引了她，尽管课程有时枯燥乏味，且教授往往自我重复。她开始理解了以色列认同政治的独特性。她打开了成长过程中经历过的境遇，并以一种新的视角来审视它们。她明白了虽说不是在她的血统中，但在她心中，她事实上是以色列这个国家中最低级(last)的犹太人之一。

后来，在学期中，老师硬性要求学生选择一篇学期论文的题目。她悄悄地凑近教授。

“您记得您在第一堂课上问的问题吗？”

“您的意思是？”

“您问上课的所有同学中是否有没被归为犹太人的。我应该举手，但我没能说服自己举起手。”而后她微笑着补充道，“您可能会说我又一次没有公开我的秘密。”

“噢，那么”，他说，“写一篇关于是什么使您‘假装’的论文。也许这会刺激我写一部有关假装自己是流浪民族 - 种族的使人困惑的民族的论著。”

她的论文得到了高分。它是打破焦虑藩篱和精神斗争的最后推力。

到现在为止，您可能猜到了拉里萨在特拉维夫的历史老师，也就是吉塞勒在多雨的巴黎的希伯来语老师。在他年轻时，他是那位电梯安装师马哈茂德的一位朋友，也是巴勒斯坦人的民族诗人马哈茂德的一位朋友。他是巴塞罗那无政府主义者伯纳多的女婿，罗兹共产党员沙勒克的儿子。

他也是目前完成的这本惹人烦恼的著作的作者，还有其他原因，由此他能尝试理解可能处于这些个人的身份故事之下的一般历史逻辑。

建构的记忆

毫无疑问,个人经历对历史学家研究课题的选择的影响,也许会比对数学家或物理学家的影响更大。但想当然地以为个人经历会主导历史作品的研究过程和方法,则是错误的。有时,慷慨的资助会引导一位研究者进入某一特殊领域。在其他时候,虽说不那么经常,研究成果却会造反并迫使学者选取一个新的方向。与此同时,起初使学者注意的——他或她专注的——重要问题的那一切,会不断地吸引着学者的注意力。当然,其他因素也会有助于塑造知识分子的任何努力。

除了所有上述那些因素之外,还有一个事实是,像其他社会成员一样,历史学家在成为一位研究者之前,都充分地积累了各个层次的集体记忆。我们每一个人都吸收了由过去的意识形态斗争所塑造的多种多样的叙事。历史课、公民班、教育体系、民族假日、纪念日和周年纪念日、国家仪式——各种领域的记忆汇聚成一种表征过去的想像的世界,它完全生成在一个人获得了批判性地思考这个想像的世界的工具之前。到这个时候为止,历史学家开始拥有了他职业生涯的第一步,请开始理解时间的展现,这个巨大的文化建构的"真实"世界在学者心中占据了居所,而思想必然要经历它。这样说来,历史学家不仅是个人经历,而且也是逐步灌输的记忆之心理和文化的产物。

当作者还是一个幼儿园的年幼孩子的时候,他在献殿节(Hanukkah festivities)上跺着脚,满怀激情地吟唱"我们伴着火与光来到这里/要驱除黑暗!"之时,"我们"和"他们"那最初的形象开始在他心中形成。我们,犹太马加比家族(Maccabees),变得与光明相联结;他们,希腊人和他们的仿效者则变得与黑暗为伍。后来,在小学阶段,《圣经》课程告诉他,《圣经》中的英雄们征服了已许诺给他们的土地。因为来自无神论的生活背景,他曾怀疑那份许诺,不过他却以一种自然的方式证明了约书亚(Jushua)的勇士们的正当性,他把他们视作他的祖先。(对他所属的一代而

言，历史是直接沿着从《圣经》到民族复兴这一道路的，这与从流亡到大屠杀的后来岁月中所制造的删节不同，）余下的事情为世人所知——作为古代犹太人的一名后裔的感觉变得不仅是一种确定的事实，而且是他自我认同的核心成分。在大学研究历史和成为一位职业历史学家都不能消除掉那些定型了的历史“记忆”。尽管历史地看，世界上的民族国家兴起于大众义务教育之前，但只有通过大众义务教育这一套体系，民族国家才能巩固其地位。文化上建构的记忆牢牢地固守在国家教育的上层之中，其核心就是民族史学。

在现代，为了筹划一个同质的集体，除了其他事情之外，必要的是提供一个漫长的叙事，它要使人联想到目前共同体所有成员之长辈和祖先之间在时空中存在着关联。因为这样一种据称在一个民族体内会令人热血沸腾的紧密关联，实际上在任何一个社会中都从未存在过，因此，是记忆的代言者们的努力工作发明了它。在考古学家、历史学家和人类学家的帮助下，各种发现物被搜集起来。这些都受到了由随笔作家、新闻记者和历史小说作者们所完成的重大的表面改进之影响。从这种外科手术式的改进了的过去中，浮现出民族之骄傲庄重和慷慨大方的画像。〔1〕

每一种历史都包含着神话，但潜藏于民族史学中的那些神话则尤其无耻。人民的和民族的历史被设计得像城市广场的雕像——它们必须得是庄严宏伟、高耸卓绝和英勇雄壮。直到 20 世纪最后 25 年，阅读民族史恰如阅读地方报纸的体育版：“我们”和“所有其他人”成了平常的、几乎是自然的分隔。在一个多世纪里，关于“我们”的生产成为民族历史学家和考古学家终生的工作，他们成为了官方的记忆祭司。

在欧洲，在民族这种枝条成长起来之前，许多人认为他们是古代特洛伊人的后代。在 18 世纪末，人们用科学的方法调整了上述神话。受到关于过去——希腊人和其他欧洲人——的职业学者们之富有想像力的作品

〔1〕 关于虚构的过去之发明，见 E. Hobsbawm and T. Ranger(eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983。

的影响,现代希腊人把自己看作是与苏格拉底和亚历山大大帝具有血缘关系的后裔,或者是拜占庭帝国的直系后裔。自19世纪末以来,有影响力的教科书把古罗马人改造成典型的意大利人。在法兰西第三共和国的学校里,在尤里乌斯·恺撒时期反抗罗马的高卢各部落被描绘为真正的法兰西人(尽管有着差不多的拉丁气质)。其他历史学家则选择克洛维(Clovis)国王在公元5世纪皈依基督教作为几近永恒的法兰西民族之真正的起源。

罗马尼亚民族主义的先驱们从达西亚(Dacia)这个古罗马的驻防人员居留地,推断出了他们的现代认同;考虑到这一尊贵的起源,他们称自己的新语言为罗马尼亚语。在19世纪,许多英国人开始把布狄卡女王(Queen Boudicca),即凯尔特人(Celtic)的爱西尼(Iceni)部落的首领,视为第一位英国女性,她曾强烈地反抗罗马入侵者;她那被颂扬的雕像一直矗立于伦敦。德国作家们则热切地利用了塔西佗(Tacitus)对领导古代切鲁西(Cherusci)部落的阿米尼乌斯(Arminius)的描绘,且把他描绘为他们国家的奠基者。托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)是美国的第三任总统和众多黑奴的拥有者,他甚至也坚持认为美国的国玺应刻上亨吉斯特和豪萨(Hengist and Horsa)的画像,他们在克洛维接受洗礼的那个世纪,领导着第一批不列颠的撒克逊入侵者。杰斐逊给出的理由是,正是"从他们那里,我们拥有了世代相传下来的荣光,且拥有了他们的政治原则和政府形式。"〔2〕

在20世纪,大体相同的情形仍在继续。在奥斯曼帝国(the Ottoman Empire)崩解后,新土耳其的居民认为他们是白种雅利安人,是苏美尔人(Sumerians)和赫梯人(Hittites)的后裔。一位懒惰的英国官员武断地绘制了伊拉克(Iraq)的边界图,划就了一条笔直的死亡线;那些一夜之间变成了伊拉克人的人们,很快从他们官方指定的历史学家那里获悉,他们是

〔2〕 转引自Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2002, 7. 这部卓越的作品揭露了把"族群"列为适用于论述中世纪之最现代的民族史的谬误。

古代巴比伦人的后裔,也是阿拉伯人的后裔,是萨拉丁(Saladin)的英勇斗士们的后裔。许多埃及公民毫不怀疑他们的第一个民族国家是古老的异教的法老王国,但这没有妨碍他们成为虔诚的穆斯林。印度人、阿尔及利亚人、印度尼西亚人、越南人和伊朗人甚至更认为他们的民族一直存在着,他们的小学生从很小的年龄开始,就记忆漫长的历史故事。

对于以色列人,特别是那些有着犹太血统的以色列人来说,上述那类神话荒诞不可靠,而他们自己的历史则是立基于坚实而明确的真相之上。他们确定无疑地认定自从摩西在西奈山上接受法版以来,犹太民族就一直存在;他们是犹太民族的直系的和惟一的后裔(除了十支族外,他们是有待查明的)。他们被说服这个民族"出离"于埃及,征服并定居在"以色列的圣地"上,那是上帝给它的著名的允诺;它缔造了宏伟的大卫(David)和所罗门(Solomon)的王国,该王国后来分裂为犹大王国(Judah)和以色列王国(Israel)。他们还被说服这个民族不是一次而是两次被迫流亡,在它的鼎盛期之后——公元前6世纪第一圣殿(the First Temple)陷落之后,另外一次则是公元70年第二圣殿(the Second Temple)陷落之后。不过,就是在第二次流亡之前,这个独特的民族还缔造了犹太哈斯蒙王国(Hebrew Hasmonean Kingdom),它反抗过希腊化的邪恶影响。

他们相信这些人民——他们的"民族",一定是最古老的——在近两千年的流亡中颠沛流离,尽管长期寄居于非犹太人之中,但他们设法规避与人融合或同化。这个民族散居各地,那使人痛苦的流浪把他们带往也门、摩洛哥、西班牙、德国、波兰和遥远的俄罗斯,但它始终设法在遥远的各社区之间维持着紧密的血缘联系,保持着它的特性。

后来,在19世纪末,他们认为诸多罕见的境遇结合起来使古代民族从它漫长的睡眠中苏醒过来,为它恢复活力和重返其古老的祖地做好了准备。此后,这个民族开始高高兴兴地、大批量地重回故土。要不是有希特勒那令人恐怖的大屠杀,许多以色列人还会相信,"犹太人的圣地"会被按其自由意志"移民到以色列"的数以百万计的犹太人所充溢,因为他们几千年来都梦想着它。

流浪的民族需要一个属于它自己的疆域;与此同时,一处空旷的处女地也期望一个民族来使其焕发生机。确实,一些不速之客定居在这片祖地上,但是,因为犹太民族两千年里"在他们的大流散中坚守对它的信念",所以,这片土地就只属于犹太民族,而不属于少数没有历史却碰巧来到这里的民族。因此,由一个流浪的民族为征服其故土所发动的战争被证明为正当;当地居民的暴力抵抗则是犯罪;只是由于犹太人的慈悲(非常不符合《圣经》的),这些闯入者才被允许留下和定居在犹太民族之中及其近旁,而犹太民族则重归了它的《圣经》语言和它奇妙的家园。

即便是在以色列,上述那些记忆的重负也非自发出现,而是始自19世纪下半叶由一些研究过去的天才的重构者们层层累积起来的。他们起初收集了犹太教徒和基督徒宗教记忆中的诸多片段,他们富有想像力地从中建构了一个"犹太民族"的漫长的和连续的谱系。而非常值得注意的是,在那之前,不存在组织化的公共"记忆",自那以后,公共"记忆"几乎没有变化。尽管存在着犹太人历史研究的学术化——随着在英国治下的耶路撒冷和后来在以色列建立大学,且在整个西方都开设犹太人研究的课程——但关于犹太人过去的观念,直到今天仍大体保持未变,保持着它一体的和种族民族特色。

当然,在数量众多的关于犹太教和犹太人的历史编纂学中,人们采用的研究理路不尽相同。在关于"民族过去"的高水平的多产领域中不乏争辩和不同意见。但是,到目前为止,几乎没有人挑战在19世纪晚期和20世纪初期所形成的那些基本观念。深刻改变20世纪晚期西方世界历史之重要方法,和在民族与民族主义研究中的重大范式改变,都没有影响到在以色列大学中的"犹太民族史"(又名犹太史)的各个学科。令人吃惊的是,它们同样没有在美国或欧洲大学有关犹太人研究的各学科丰富的作品上留下它们的印记。

每当偶然的发现威胁到那幅连续的和线性的犹太人历史画面之时,人们几乎不会引用它们;每当它们真的为公众所知的时候,人们也会很快忘掉它们,把它们埋葬于遗忘之中。民族的急迫需要创造出一种意志极

为坚强的控制，它防止了对主导性叙事的任何偏离。那些提供了关于犹太人、犹太复国主义者和以色列人过去材料的特殊架构——就是那些完全隔离于通史和中东史学科的排他性的犹太史学科——也对新的历史编纂学做出了很大“贡献”，后者以令人惊异的麻木和顽固拒绝展开符合实际地调查犹太人起源和身份。“谁是犹太人”这个问题时时会刺激以色列公众，主要是因为它会伴随着法律争端。但它还没有搅扰到以色列的历史学家。他们一直知道答案：犹太人是两千年前被迫流亡的那个民族的后裔。

开始于1980年代而且在很短时间内似乎很有可能要动摇以色列人记忆架构的“新史家”争鸣，几乎没有“官方”历史学家涉足。参与公开讨论的这一小部分人，大部分来自于其他学科或非学术界。社会学家、政治科学家、东方学家、文献学家、地理学家、研究文学的学者、考古学家甚至有些独立的随笔作家，表达了对犹太人、犹太复国主义者和以色列人历史的新的异议。一些人在以色列之外获得历史学博士学位，但还没有在以色列找到工作。犹太史各系本应该是突破性研究的主要源泉，却只是贡献了以辩解和陈腐的言辞而设计出的令人不安和保守的反应。〔3〕

在1990年代，上述的“反面历史（counterhistory）”主要探讨1948年战争的阶段性及其后果，特别关注其道德内涵。这种争论对于以色列社会的记忆结构当然具有重要意义。困扰着以色列人良心的——人们可以称之为1948年症候的东西——对于以色列国家的未来政治是重要的，而且对以色列未来的生存甚至可能是绝对必要的。与巴勒斯坦人的任何有意义的妥协——如果它在某个时候能够实现的话——就必须不仅要考虑犹太人的历史，也要考虑“他者”近来的历史。

然而，这样意义重大的争论在研究领域却只取得了有限的成就，而且

〔3〕 欲理解这场争论，请参看 Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York: Routledge, 1999，也请参看我的专著 *Les motes et la terre: Les intellectuels en Israël*, Paris: Fayard, 2006, 247－287。

它对公众思想倾向的影响一直极小。年纪较大和地位稳固的那一代人完全拒绝所有新的研究成果和新的评估,不会在所有新的研究成果和新的评估,与他们认为指导了他们历史研究路径的绝对的道德观之间进行调和。较为年轻一代的知识分子可能愿意承认在通往确立国家地位的征程中犯下的原罪,但这个群体中许多人拥有一种相对的和灵活的道德观,愿意为例外留有余地:与大屠杀相比,1948 年以色列建国的独立之战(Nakba)怎么会是邪恶的呢? 人们怎么能将巴勒斯坦难民短暂而有限的困境同两千年流亡的极度痛苦相提并论呢?

相对于对政治原罪的关注,这种社会史研究更多地关注犹太复国主义者艰巨而宏大的事业的漫长历程,因而很少得到人们的关注。即使由以色列人完成的那类研究,也从未以希伯来语的形式出版过。〔4〕极少的几部希伯来语著作曾试图质疑奠定了民族史基础的范式,却遭遇了普遍的冷漠。这些著作中包括博阿斯·伊维朗(Boas Evron)的勇敢的《犹太人国家还是以色列民族?》(*Jewish State or Israeli Nation*?)、乌里·拉姆(Uri Ram)之引人入胜的论说文"犹太复国主义者的历史编纂学和现代犹太人民族地位的虚构"("Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood")。对于犹太人过去的专业的历史编纂学,两者都表现出根本的挑战倾向。

本书创作于 1980 年代和 1990 年代那些突破性的成果之后。如果没有伊维朗、拉姆和其他以色列学者发人深思的作品,〔5〕尤其是没有像厄

---

〔4〕 主要有两部著作:Baruch Kimmerling, Zionism and Territory: *The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley: University of California Press, 1983, 和 Gershon Shafir, *Land*, *Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict*, *1882—1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989。

〔5〕 请参看 Boas Evron, *Jewish State or Israeli Nation*?, Bloomington: Indiana University Press, 1995; 和 Uri Ram, "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur," History and Memory 7:1 (1995), 91 - 124。研究"迦南人"迁移的知识分子是第一批挑战犹太复国主义者史学之权威范式的以色列人,但他们是借助非常含糊的神话来从事这些研究的。

内斯特·盖尔纳和本尼迪克特·安德森这些非以色列学者的贡献,〔6〕那么,本书作者会否想到去重新质疑他的认同之根,去摆脱自孩童时代就被堆压在他自己对过去感知之上的多层记忆,是值得怀疑的。

民族史所涉及的领域,不仅仅是见树难见林。匆匆一瞥环绕的林地,就会展现出森林树荫令人恐惧的面积。职业的专门化把学者们隔绝在过去的具体部分中。要是没有成型的旁门左道的元叙事的话,叙事一般都趋向于包容。在一个多元文化中从事历史研究,有必要免于民族武装冲突的紧张状况,免于对民族身份和来源的不间断的焦虑。

就2008年以色列的现实而言,上述那种说法可以毫无争议地被称之为悲观主义。在以色列60年的生存历程中,它的民族史几乎从没有发展过,也没有理由期待它会很快就在某个时候达致成熟。作者对本书能够被接受几乎不抱幻想。不过,他确实渴望一小部分读者会愿意冒险对过去做更为根本的重估,从而有助于削弱充斥于所有犹太裔以色列人思想和行为中的本质主义的认同。

尽管目前这部著作是由一位职业历史学家创作,但在这个研究领域,本书是冒着按惯例不被许可或认可的风险的。学术界公认的规则要求学者应遵循指定的研究路径,坚守他据称胜任的领域。不过,浏览一下各章标题就会表明本书所探讨问题的范围超出了单一学科领域的界限。研究《圣经》的教师、古代史的历史学家、考古学家、中世纪问题的研究者,尤其是研究犹太民族的专家们,会断言作者已经侵入了不属于他自己的研究领域。

正如作者所充分意识到的,上述论点包含着某些真实的东西。如果本书由一个团队的学者而非由一位孤立的历史学家来写成会更好。遗憾的是,那是不可能的,因为作者不可能找到合伙人(accomplice)。在本书

〔6〕请参看 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983。

中,人们可能会发现一些不精确之处,作者为此而致歉。他也邀请一些批评家尽力纠正那些不精确的地方。他没有把自己看作是以色列的普罗米修斯,为以色列偷来历史真相之火。因此,他不畏惧犹太历史编纂学专业团体这样的全能宙斯。他只是试图专注于一个众所周知的现象——在某一具体领域之外大胆行事,或摇走于几个领域的围栏之上——可能偶尔会产生意想不到的洞见和揭示出令人惊异的关联。有时候,思于外而非思于内,能够促进历史思想的发展,尽管会有着作为非专业人士和进行高强度推测的缺点。

因为已获认可的犹太史领域的专家们没有直面简单问题的习惯。简单问题就是初看上去似乎出人意外但却是根本的,而且可能值得对之而进行研究的问题。比如,几千年间真的存在过一个犹太民族,而其他"民族"都衰落或消失了吗?《圣经》是一部使人敬畏的神学文库(尽管没有人确切知道其各卷创作或编辑的时间),它是如何以及为何会变成一部记录一个民族起源的可靠的历史书籍的呢?犹太哈斯蒙王国——其形形色色的臣民不是全说一种语言,而且他们大部分是文盲——在什么程度上是一个民族国家呢?在第二圣殿陷落后被流放的是朱迪亚(Judea)的全体居民吗?还是说它是一个基督教传说,却并非偶然地最终成为了犹太传统的一部分?如果没有被流放,那么,当地人民出了什么事呢?在那些想像不到和遥远分散的地区,出现在历史舞台上数以百万计的犹太人都是谁呢?

如果说世界上的犹太人确实属于一个民族,那么,除了宗教信仰和那种信仰的一些实践之外,一个在基辅的犹太人和一个在马拉喀什(Marrakech)的犹太人,他们人种文化中的共同要素是什么呢?尽管我们被告知了总体情况,但直到它的竞争对手基督教和伊斯兰教成功兴起之时,犹太教完全是一种广泛传播的吸引人的宗教,其后虽然遭受屈辱和迫害,但成功地幸存下来并进入了现代。是否像犹太民族主义过去130年间一直宣称的那样,即犹太教始终是一种重要的信仰文化而非一种单一的民族文化的论点,贬损了犹太教的尊严了吗?

如果在犹太教各团体中没有共同的文化特性,他们是如何通过血缘纽带联结在一起且显得与众不同的呢?犹太人是如19世纪以来的反犹主义者想像并且试图劝服我们的那样,是一个来自地球之外的“民族-种族”吗?在如此众多的以色列公民被完全劝服相信他们种族同质性的情况下,打败臆断并宣称犹太人有着特殊的生物特性(过去是犹太人的血液,现在是犹太人的基因)这种教条的前景,会是什么呢?

另外一个历史的反讽是:在欧洲,有一些时期,每个主张所有犹太人都属于一个源自地球之外的民族的人,都会立刻被归为反犹主义者。现在,任何胆敢暗示这个世界上通常被称为犹太人(不同于今天的犹太裔以色列人)的人从来不是并且还不属于一个民族或一个国家的人,都会马上被指责为一个仇犹者。

由于受到犹太复国主义特殊的民族性观念的支配,以色列国在立国60年之后,仍然拒绝将自身视为服务其公民的一个共和国。四分之一的公民没有被归为犹太人,而且国家的法律暗示以色列不是他们的国家,他们也不拥有这个国家。这个国家不但避免将当地居民整合进它所创造的上层文化之中,而且故意地排除他们。以色列也拒绝成为一个组合民主(像瑞士或比利时)或多元文化民主(像英国或荷兰)国家——就是说,一个接受其多样性同时服务其居民的国家。相反,以色列坚持把自身视为属于世界上所有犹太人的一个犹太人国家,即便他们不再是受迫害的难民,而是选择定居国家的正式公民。这种严重侵犯现代民主的基本原则,并对部分公民进行恶劣歧视的种族统治的借口,端赖于最终必然会聚首在其祖先土地上的一个永恒民族的那个有效的神话。

透过犹太复国主义之厚重的折射物——穿过它的光线会继续发出夺目的种族中心主义的色彩——会发现,构想一部新的犹太人历史是困难的。请注意:目前这部著作——提出了犹太人始终包括出现并定居在世界各地的主要的宗教社团,而不是共享单一起源且在永久流亡中颠沛流离的一个种族——并不直接论述历史。考虑到它的主要目标是批判一种广为传布的史学话语,它可能难免要提出一种替代叙事。作者以法国历

史学家马塞尔·德蒂安(Marcel Detinne)提出的问题——“我们如何才能在民族史中去民族化?”——开篇,这个问题在他心中引发了共鸣。〔7〕我们怎样才能停止在主要由民族幻想伪造的材料所铺就的道路上跋涉呢?

确如在现代性的演变过程中一样,在历史编纂学的发展历程中,想像民族是一个重要的阶段。自19世纪以降,它吸引了许多历史学家。但到20世纪末,民族认同之梦开始衰变。越来越多的学者开始详细解析和检查迄今为止遮蔽着历史写作的那些伟大的民族故事,特别是那些关于共同起源的神话。无须说,历史学的世俗化发生于文化全球化的锤击之下。在整个西方世界,这会不断地以出人意料的方式来显现。

昨天的身份噩梦不等于明日的身份理想。正如每个人的人格都是由易变和多样的身份组成,历史也是变动中的一种身份。本书试图从人和社会的角度来阐明内在于时间流逝中的那个维度。尽管这种对犹太人历史的冗长的尝试不同于通常的叙事,但它不可能免于主观性,作者也不声称会免于意识形态偏见。他意欲为将来的反历史提供一些纲要,这种反历史能够促进一种不同类型的从文化上建构的记忆,该记忆会意识到它包含着相对的真相,它会有助于兴起中的地方认同的形成和一种对过去的批判性与普遍性的意识。

〔7〕 Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris: Seuil, 2003, 15. 在此值得提及的是,我与法国历史学家马克·费罗(Marc Ferro)的谈话为本书提供了材料和灵感。请参看他的论文“Les Juifs; tous des sémites?” in *Les Tabous de l' Histoire*, Paris: Nil éditions, 2002, 115 - 135。

目录

英文版序言 …… 1

绪论:记忆的重负 …… 1

迁移中的身份 …… 2

建构的记忆 …… 17

第一章　制造民族:主权和平等 …… 1

专业词汇:“人民”和族群 …… 3

民族:界限和定义 …… 11

从意识形态到认同 …… 20

从族群神话到公民意象 …… 26

作为民族“君主”的知识分子 …… 36

第二章　神话与历史混合的史学:起初,上帝创造人民 …… 47

犹太历史的早期形成历程 …… 49

作为神话与历史混合史学的《旧约圣经》 …… 57

种族和民族 …… 64

历史学家们的争论 …… 69

来自东方的原型民族主义者的观点 …… 76

一位在西方的族群主义者的表演 …… 86

在耶路撒冷修史的最初诸阶段 …… 91
政治与考古学 …… 100
世俗事务反对神话与历史混合的史学 …… 110
作为隐喻的《圣经》 …… 118

第三章 虚构的流亡:改宗和皈依 …… 125
公元 70 年被放逐的"民族" …… 126
无驱逐的流亡——模糊状态下的历史 …… 134
违反意志,从祖地迁出的民族 …… 142
"万族都要流归于它" …… 150
哈斯蒙王朝成员将犹太教强加给他们的邻人 …… 155
罗马阴影下的犹太化 …… 170
拉比的犹太教如何看待改宗 …… 178
朱迪亚犹太人的可悲命运 …… 184
记住和忘却"国土的民族" …… 189

第四章 沉默的王国:探求不再为人知的(犹太人的)时代 …… 199
阿拉伯福地:改宗的希米亚王国 …… 202
腓尼基人和柏柏尔人:神秘的卡希珊女王 …… 210
犹太人的卡根们?在东方兴起的一个奇异帝国 …… 225
卡扎尔人与犹太教:一个长久的爱情事件? …… 234
现代研究探索了卡扎尔人的过去 …… 248
费解之事:东欧犹太人的起源 …… 259

第五章 差异性:以色列的认同政治 …… 273
犹太复国主义与遗传性 …… 280
科学的玩偶和种族主义者的驼子 …… 299
建立一个族群国家 …… 310

"犹太人的和民主的"——一个逆喻？ …………………………… 324
全球化时代的族群统治……………………………………………… 342

后记:没有国土的民族,没有民族的土地? ………………………… 350
致谢……………………………………………………………………… 364
译名对照表……………………………………………………………… 366

第一章
制造民族:主权和平等

> 任何一个民族都不是自然地拥有一个族群基础,仅仅是在社会形成的过程中被民族化,而包含在各民族中、在各民族中被肢解、或由各民族所统治的民众,则被族群化——就是说,在过去或将来被描绘得好像他们形成了一个自然的共同体。
>
> ——埃蒂安·巴利巴尔,“民族形态:历史和意识形态”

> 民族主义曾是民主现身世上的形式,民主之于民族观念,就像蝶蛹包藏于茧中。
>
> ——里亚·格林菲尔德,《民族主义:走向现代的五条道路》

一百多年来,思想家和学者都在同民族主义问题作斗争,但却没有提供一种明确的和被普遍接受的定义。一个能够被广泛接受的描述可能只有在民族时代终结之后才会实现,当密涅瓦的猫头鹰起飞之时,我们回过头来看,这个支配一切的集体认同是那么强有力地塑造了现代文化。〔1〕

但是,一部历史著作,特别是一部可能引发争议的著作,无论多么简洁,都应该以审视它要采用的基本概念来开篇才是合适的。无论如何,这

---

〔1〕 请注意,在本书使用“民族主义”这个术语时,不应被直接等同于极端主义者的意识形态。

必定是一次富有挑战性的甚至令人精疲力竭的旅程,但由本书采用的对概念工具之解释所组成的专业词汇,可以防止不必要的离题和频繁的犯错。

欧洲诸多语言中都使用“民族”这个术语,它来源于晚期的拉丁语“出身”(*natio*)。直到20世纪,这个术语主要意指有着不同规模和内部关联的人群。比如,在古罗马,它通常指外国人(也指各种动物)。在中世纪,它可以指来自远方的各群学生。在现代开始之初的英格兰,它指贵族阶层。它不时地被用来指称出身一般的人们,有时指讲着特殊语言的群体。在19世纪,人们以不同方式使用该术语,直到今天,它的精确含义仍然是一个存有争议的问题。

伟大的法国历史学家马克·布洛赫(Marc Bloch)曾说:“令历史学家极为绝望的是,人们每次改变了自己的习俗,却不能相应地改变词汇。”〔2〕我们可以补充说在史学研究(尽管不是惟一的一类)中,时代错误的一个根源是人的懒惰,这自然会影响到术语的创造。许多词汇从过去流经我们,并以不同的伪饰不断地服务于当前的我们,它们具有了新内涵又被送回到了过去。遥远的历史以此方式被改变得与我们当下的世界看上去相似,并且关系更为紧密。

全面而准确地阅读政治或历史著作,甚或阅读现代欧洲字典,都会显现出术语或概念,尤其是被设计来解释变化中的社会现实的术语和概念在它们界限内的意义的不断变迁。〔3〕尽管要依赖背景,但我们能够同意“石头”这个单词,多多少少确实同一种具体的和人们都公认的物体相一致。不过,与其他许多抽象术语一样,像“人民”、“种族(race)”、“族群

---

〔2〕 Marc Bloch, *The Historian's Craft*, Manchester: Manchester University Press, 1954,28. 尼采早就写过:“无论在哪里,原始人每写下一词,都会认为他们做出了一项发现。事情真的是何等的不同!……现在,为了获得一点儿新知识,我们在如化石的词汇和木乃伊般的概念中跌跌撞撞地穿行,结果是折断了腿而不是踢碎了词。” Friedrich Nietzsche, *The Dawn of Day*, New York: Russell & Russell, 1964, 53。

〔3〕 关于上述术语之内涵及其演化的论述,请参看下面编著中的论文,S. Remi-Giraud and P. Retat(eds.), *Les Mots de la nation*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1996。

(*ethnos*)”、“民族”、“民族主义”、“国家”和“家园”等概念在历史进程中却被赋予了无尽的意义——有时是相互对立，有时则是互为补充，但总是存有争议。“民族”这个术语，翻译成现代希伯来语是 *le' om* 或 *umah*。像其他许多现代希伯来语一样，这两个词都来自《圣经》中的丰富词汇。[4]但在探讨关键的“民族的”问题和尝试界定“民族”——它还是要十分勉强地屈从于一个明确的概念——之前，我们要停下来先考虑一下持续地绊倒专业学者那笨拙双足的其他两个有争议的概念。

专业词汇：“人民”和族群

在以色列，几乎所有出版的历史书籍都是用 *am*(人民)这个词作为 *le' om*(民族)的同义词。*am* 也是《圣经》中的一个单词，这个希伯来语词汇等同于俄语中的 *Narod*，德语中的 *Volk*，法语中的 *peuple*，和英语的“people”。但在现代以色列希伯来语中，正如我们在各种欧洲语言发现的那样，在多元主义的意义上来说，*am* 一词与“人民”一词没有直接关联；恰恰相反，它含有一个不可分割的统一体的意思。无论如何，和在其他语言中一样，古希伯来语中的 *am* 也是一个十分易变的术语；令人失望的是，它在意识形态上的用法一直十分凌乱，难以将它包括进任何有意义的话语之中。[5]

界定一个概念的最好方式是追踪其历史，但在如此短小的一章中，详

---

[4] 比如，“两族(le' umim)在你腹内，两国(goyim)要从你身上分离出来”，请参看 Gen. 25:23；和“列族(le' umim)啊，要近前来听！众民啊，要侧耳倾听！”请参看 Isa. 34:1。

[5] *am* 这个词，被翻译为“人民”，经常出现在《旧约》中，有各种含义。它可能意指一个家族，或聚集在城市中心的一群人，甚或一支战斗部队。比如，请参看“于是，约书亚和一切兵丁(am)都起来，要上艾城去。”Josh. 8:3；“国民(am ha' aretz)立他的儿子约西亚接续他作王。”2Chron. 33:25。它也可能标示着“神圣的共同体”，就是说，是上帝的选中的以色列人民。比如，“因为你归上帝你主为圣洁的民(am)：上帝你主从地上的万民中拣选你，特作自己的子民(am)。”Deut. 7:6 。

细阐述 *am* 这个术语的演变是不可能的,在目前的探讨中,我将自己限制在一些对该术语在过去获得的意义的历史评论上。

在现代社会兴起之前的 18 世纪的欧洲,大多数农业社会都发展出影响到他们周边环境的遍及全国的上层文化,且在精英中引发了各种集体认同。不过,与众多历史学家不断地胡乱宣传的形象相反,那些君主国、公国和大帝国从没有试图将所有"人民"纳入到他们行政性的上层文化之中。他们既不需要这类参与,也没有必要的技术、制度或传播体系来推动它。前现代世界的绝对多数——农民们,都是文盲,他们在没有阻碍的情形下复制着他们地方性和没文字的文化。那些居住在主要城市或附近的人们,他们的方言与行政中心的语言更为相似。这些臣民代表着那时被称为"人民"的东西,但那些在边缘地区耕耘田地的人们则远离政治中心,他们的方言与行政中心之间的关联就相当微弱。〔6〕

只要人类社会被君权神授的原则而非人民的意志所统治,统治者就不需要其臣民的敬爱。他们主要关切的是确保他们拥有足够的权力使人民恐惧。为了保障政府的连续和稳定,君主必须确保国家行政部门的忠诚,而农民只是被要求转让剩余农产品,有时要为君主国或贵族阶层提供士兵而已。税收当然要通过强制力,或至少要通过不断的、含蓄的威胁,而非通过劝服或致力于共识来征收。然而,不应忘记的是,这种权力的存在也给宝贵的食品生产者一种身体上的安全,这恰是权威的存在所给予他们的一种额外价值。

占据着收税和征兵位置的那些国家机器,其存在主要是由于上层——贵族阶层和政治上有权力的阶层——的整体利益。这些机器的连

〔6〕 这种模式的例外情形包括一些希腊城邦,也包括早期罗马共和国的一些方面。在这两者中,小规模公民群体的形成同现代的"民族"和国家具有些微相似之处。但希腊语中"人民"(demos)、"种族"(ethnos)和"人民"(laos)和罗马"人民"(populus)等概念都出现在地中海世界拥有奴隶的社会之早期阶段,不具有现代的动态的和包容的维度。它们没有包括全体民众——比如,妇女、奴隶和外国人——而且平等公民权只赋予当地出生的和拥有奴隶的男人,这意味着他们是有着严格限制的社会群体。

续性和相对稳定——不仅是一个君主的加冕，而且是王朝君主制——已经通过某些意识形态的方法而得以实现。盛行于政府中心的宗教崇拜通过非世俗的合法律化，强化了上层等级的忠诚。这不等于说多神的或后来的一神的宗教是作为政府的直接职能而形成（它们兴起的环境更为复杂），因为在其他方面它们都是非必需的，但它们几乎总是——尽管并非一成不变地——服务于再造权力。

围绕着统治权力之信仰的强化和统一，缔造了一个微弱但重要的社会阶层。它在行政机器内部成长起来，有时与行政机器融合，后来则与之竞争。这个阶层包括祭司、宫廷的经文抄写员和先知——和后来的牧师、主教和乌理玛（ulema）。它依附于政治中心，但却通过其特权关系和与神的对话中获得最重要的象征资本。在早期农业社会，这个阶层组织宗教的权力和方法因时因地而变化，但因为它的最主要力量源于信仰，因此，它不断探求扩大其追随者的人口基础。像行政性的国家机器一样，它不具有创造一个广泛的、同质性的大众文化的途径，但它确实发展出了勃勃雄心，要努力获得人数上不断增长的信众，它成功地达致这个目标。

农业社会中围绕着国家权力而创造一个统治性集团的战略和宗教机构所采用的复杂技术，都不同于 18 世纪末随着民族国家兴起而开始发展起来的认同政治。不过，正如前面所阐明的，惰于发明新术语、意识形态的和政治的利益——它与上述那种术语上的不严谨相当——它们一起完全模糊了过去与现在、古代农业世界和我们仍生活其中的新的商业和工业世界的深刻差异。

在关于前现代的历史学和其他方面的著作中，“人民”这个术语被应用于不同群体。它们可能是强有力的部落、小王国或公国的民众、大小不同的宗教团体，或不属于政治和文化精英（在上古的希伯来语中，这些人被称为“土地上的民众”）的低等层次的民众。从古代晚期的“高卢人民”到现代开端的日耳曼人区域中“撒克逊人民”，从《圣经》被写就之时的“以色列人民”到中世纪欧洲的“上帝的人民”（the *Peuple de Dieu*），从讲一种特殊方言的农民团体到反叛的城市大众——“人民”这个术语总是

无条理地依附于诸多人类群体，而这些群体之身份形象则是难以表述和完全不稳定的。在15世纪的西欧，随着城市的兴起和更高级的交通与传播形式的出现，更为严格的边界开始出现在广泛的语言群体之间，“人民”这个术语也开始主要用于这些群体。

随着民族主义在18世纪末和19世纪初的兴起，它作为一种意识形态和支配一切的认同囊括了现时代的所有文化，并一直不断地使用“人民”这个术语，特别强调它试图建构的民族性的古老和连续。因为民族建构的基本原则总是包含着一些从更早的历史阶段残存下来的语言或宗教等文化成分，于是，聪明的操纵者设法把它们变成了可以熟练安装固定民族史的圈套。人民成为了一座在过去与现在之间，架设于由现代性所引起的深刻的精神分裂之上的桥梁，一座所有新兴民族国家的职业历史学家可以舒适地招摇过市的桥梁。

要结束对“人民”这一术语的分析，还有必要补充一些解释。在19世纪，民族文化往往将软性的“人民”同硬性的和有争议的“种族”联结在一起，许多人把这两个词看作是互为交叉、支撑和补充的。“人民”的同质性的集体起源——当然总是较高级的和独特的，尽管实际上并不纯粹——成为了一种防范表现为碎化但却是顽强存在的各种亚认同风险的保障。而各种亚认同不断云集在日益统一的现代性之下。想像的起源作为一种有效的过滤器，也有助于阻止与不友善的相邻民族的不受欢迎的混合。

残忍的20世纪上半叶导致了绝对地否定了种族概念。为了保障与遥远过去之间的密切联系，形形色色的历史学家和其他学者利用了更为值得尊重的族群概念。在古希腊语中，族群是“人民”的意思，实际上在第二次世界大战之前，它是作为“种族”和“人民”二者之间的一个有效的替代词或是口头语。但它的一般和“科学”的用法只是开始于1950年代，其后广泛地传播开来。它的主要吸引力在于文化背景和血缘纽带的混合，在于语言的过去与生物起源的混合——换言之，在于历史产物与作

为一种自然现象要求尊重这一事实的结合。〔7〕

太多的著作者过分自由地，有时是以令人惊异的智识上的无知来使用上述术语，尽管他们中一些人确实将它运用到某个前现代的历史实体——某个共享着源自过去的文化表达方式的人群——尽管该人群之消解正在以不同方式持续进行着。族群共同体毕竟是一个共享文化－语言背景的人的群体，尽管一直没有被恰当地界定，但却能为民族建构提供关键材料。然而，其他相当多的学者紧紧抓住族群概念，就好像是通过后门把本质原始主义（essential primevalism）——那个在19世纪至20世纪支撑了脆弱的民族认同倡导者们的种族概念——带了进来。

这样，族群不仅成为了一个历史和文化单位，而且成为了一种含糊的有着古老起源的实体，其实质在于在相信它的那些人中激发起主观上的亲近感，这非常像种族在19世纪发挥的作用。坚持上述观点的学者主张，不应挑战这种认同信仰，因为它承载着一种强有力的起源感，这种感觉不仅在批判分析和剖析的过程——一种正当的，甚至是必不可少的过程——中应予考虑，甚至应该从整体上被采纳，并且，作为明确的历史事实而不必加以质疑。这些学者承认，来自于族群的现代民族观可能无法核实。不过，我们别无选择，只能接受它，试图质疑它是没有意义的，最终也是不受欢迎的。

正如上述学者所推动研究的那样，对他们来说，模糊古代社会群体的范畴，看上去显然是保存目前不稳定的认同的必要条件。安东尼·D. 史密斯（Anthony D. Smith）对上述进程贡献卓著，已成为了民族研究领域中最活跃的学者之一。在他相对晚近阶段的作品中，他决定在研究中赋予族群原则以决定性的作用，甚至把他的方法描述为“族群－

〔7〕 在一部重要的著作中，有对不严谨使用这一术语的评述，请参看 Dominique Schnapper, *la Communauté des citoyens: Sur l' idée moderne de nation*, Paris: Gallimard, 2003, 18。

象征法。”“象征”这个术语有助于软化本质主义者的反响，同时提供了他所渴望的模棱两可。对史密斯来说，“下面的四个特征使一个族群同其他事物区别开来：对独有群体起源的认知；对一个群体历史的了解及对其命运持有信念；一个或多个集体文化个性的维度；最后是集体团结性的意识”。〔8〕

这位勤奋的英国学者似乎认为，族群不再是一个有着共同生活方式的语言共同体；族群不是居住于一个特定地域，而只需同一个地域有着联系；族群不必有一个真实的历史，因为古代神话能够同样出色地不断发挥这项功能。那种共享的记忆不是从过去到现在的一个有意识的迁移过程（因为总是存在着一个重要人物，围绕着他才能组织那种记忆），而是既非宗教也非民族的一种从过去到现在的自我流动的“自然”过程。史密斯对族群的界定，与犹太复国主义者看待历史上犹太人存在的方式相一致，也与泛斯拉夫认同、雅利安人或印欧人认同、甚或美国的黑种希伯来人（Black Hebrew）认同的旧概念相一致——但完全不同于人类学家关于传统团体的那个公认的涵义。〔9〕

到了 20 世纪末和 21 世纪初，族群性——埃蒂安·巴利巴尔正确地描述为，是完全的虚构——经历了一个复兴和日益流行的过程。那位法国哲学家已反复重申民族不是族群，甚至被认为是他们族群起源的事物也是值得怀疑的。事实上正是民族化在各社会中创造出了一种族群认同感——“在过去或将来被描绘得好像他们形成了一个自然的

---

〔8〕 Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 66；也请参看 Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, NH: University Press of New England, 2000. 另请参看一个极为相似的界定，John Hutchinson, *Modern Nationalism*, London: Fontana Press, 1994, 7。

〔9〕 毫不奇怪，对于力图界定犹太民族的犹太复国主义历史学家来说，史密斯乃是天赐之人。比如，请参看 Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH: Brandeis University Press, 1995, 5－11。

共同体”。〔10〕遗憾的是，这种批判方法对种族生物学或宗族宗教学的定义发出了警告，却不具有足够的影响。像支持民族属性的历史学家一样，形形色色的理论家不断利用本质论者和族群论者的用语深化他们的理论，并进而模糊他们的叙事。在20世纪晚期和21世纪初期的西方世界，经典的主权民族主义的相对退却没有弱化上述趋势。实际上，在某些方面，它强化了上述趋势。

尽管如此，如果说现在的这部著作有时会出差错，且偶尔会使用“人民”这个术语——但不是族群这个术语，由于它在生物学上的反响——它会十分慎重地一直指向相当易变的人类共同体，通常会指向前现代的、特别是在现代化早期阶段的共同体。这样一类群体所共有的文化和语言结构从未十分坚固，其形成乃是因为在各王国或公国治下，逐步与“较低级”文化相混合的一种特殊的行政交往所致。因此，“人民”是居住在一个确定地域中的社会群体，至少显示出共享的规范和世俗文化实践（相关的方言、食物、衣服、音乐，等等）之轮廓。这类先于民族国家的语言和人种论特征，并非严密统一，它们与其他群体的类似特征之间的界限不是必不可少或十分明确的。在许多情况下，恰恰是国家关系之偶然的历史决定了“众民族”之间界限的勘定。

正如上文已阐明的，有时候，这样一个“人民”曾作为开创一个新民族的阿基米德支点——一个在现代文化民族化这样的艰巨事业的进程中常常会被磨损的支点。在英国，英格兰“人民”的文化成为了霸权文化，这大体类似于法兰西岛文化和波旁家族君主们的行政语言最终支配了他们的王国。相比之下，威尔士“人民”、布列塔尼人（Breton）、巴伐利亚人（Bavarian）、安达卢西亚人（Andalusian），甚至是意第绪“人民”，在民族化进程中都几乎完全被摧毁了。

建构民族也可能导致相反的后果。在民族主义时代之前，没有被明

---

〔10〕 Étienne Balibar, “The Nation Form: History and Ideology,” in *Race, Nation, Class*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, London: Verso, 1991, 96.

确界定的“文化－语言”上的少数派，开始具有了——由于中央自上而下的草率的工程，或因为疏远的歧视——一种新的、可辨识的认同感（现代化能够强化微妙的差异）。在这类情形下，被排除在统治权之外的群体的反应，尤其是其知识精英的反应，可能会变得坚定和冷酷，能够把无明确方向和组织的差异转变成为了自治——就是说，为民族分裂——而奋斗的本质主义的基础。（这个问题在下文将做更充分的探讨。）

另外一个与目前这本著作特别相关的评论是：当前现代人群的共同特性仅仅是宗教规范和实践（膜拜、仪式、戒律、祈祷、宗教教义）的时候，本书所使用的术语会是“宗教集会”、“宗教共同体”或“宗教文明”。我不妨补充指出在民族主义时代之前，正如诸多王国一样，“众民族”出现或消失于历史的发展之中。（又，我会在下文再次回到这个问题上来。）另一方面，宗教共同体则在长时期（*longue durée*）里留存了下来——用费尔南·布罗代尔（*Fernand Braudel*）的著名术语来说的话——因为它们保全并再生了注重传统观念的知识阶层。

有时，即便是宗教文化——当其被削弱却仍相对稳定时，甚或当其瓦解时——与流行音乐或国家行政用语的作用几乎一样，仍可作为锻造民族时具有价值的原材料。比利时、巴基斯坦、爱尔兰和以色列，尽管它们有着繁多的差异，但都可作为令人满意的例证。在上述所有情形中，我们在国家建设的形式中发现了一个共同特性，即便国家的起始点是一个宗教共同体或者“民族”。尽管宗教因素在创造民族方面有着重大意义，但我们不应忘记民族属性有助于界定新兴宗教特性之结构。因此，当主要的人类群体——主要是政治和知识精英——控制了他们的命运，并开始制造民族历史之时，宗教宿命论的力度必然会出现重大衰落。[11]

---

〔11〕 吊诡的是，甚至是伊朗伊斯兰共和国（Islamic Republic in Iran）这个极端个案也没有完全否认上述情形。那场伊斯兰革命力图将伊斯兰教的使命带到全世界，但事实上它主要在使伊朗民众“民族化”方面取得了成功（与共产主义在第三世界其他地方所取得的结果几乎一样）。关于伊朗民族主义的论述，请参看：Haggay Ram, “The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran,” *Nations and Nationalism* 6:6 (2000), 67－90。

人民、人口、本地百姓、部落和宗教共同体都不是民族,即便它们常常被说成是民族。诚然,作为文化建设的材料,它们在新的民族认同的形成中至关重要,但它们都缺乏总体现代性——像只猛禽般朝它们袭来——羽翼之下的决定性特征。

民族:界限和定义

大量的著作已经认识到,民族性这个问题没有制造出它自己的托克维尔(Tocqueville)、马克思、韦伯(Weber)或杜尔凯姆(Durkheim)来。"阶级"、"民主"、"资本主义",甚至"国家"都已被相当严密地诊断过,但"民族"和"民族主义"则被忽视——急需理论上的卡路里。造成上述情况的主要、尽管不是惟一的原因,是"民族"作为"人民"的同义词,被视为是原始的和几乎自然的实体——自无法追忆的时代起就一直存在。相当多的学者,包括历史学者都注意到了被称为民族的人类群体所显现的发展历程,但这些发展却被看作是原始实体较为微小的变化。

前述那些思想家大部分生活于新兴的民族文化之中,因此,他们往往都从民族文化的内部来进行思考,不能从外部来审视它们。而且,他们使用新的民族语言来写作,这样就被他们主要的写作工具俘虏了:过去已被改造成与19世纪所塑造的语言和观念结构彻底相一致。比如马克思,目睹他那个时代的社会现实,就臆断历史本质上是巨大的阶级斗争的超级叙事。其他大部分学者,主要是历史学家也是如此,他们把过去想像为永恒民族的持续兴衰更替,众民族间的相互冲突密集而郑重地充斥于历史著作之中。新兴的民族国家自然鼓励并慷慨资助这类意象和写作,从而帮助强化了新的民族认同的结构。

阅读英国哲学家约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)和法国哲学家厄内斯特·勒南(Ernest Renan)的作品,我们会遇到一些有利于他们时代的不同的观点。早在1861年,密尔就写道:

> 如果人类的一部分由共同感情连结在一起,这种感情不是他们

> 和任何别人之间共同存在的，这部分人类就可以说构成一个民族——这种共同感情使他们比之和其他民族更愿意彼此合作，希望处在同一个政府之下，并希望这个政府排他性地由他们或他们中的一部分人治理。〔12〕

另一方面，勒南在1882年则声称：

> 请原谅使用如下这个比喻，民族的生存就等于日常的平民表决，正如一个个体的生存就是对生命的终身确认……民族不是永恒的事物。它们有开端，它们会终结。一个欧洲邦联很有可能会取代它们。〔13〕

尽管这两位卓越的思想家都有自相矛盾和犹疑不决的特征，但他们意识到民族形成过程中的民主内核，表明他们认识到他们在探讨一个现代现象。有充分的理由认为，这两位自由主义作家以某种恐惧的心态看待大众文化，不过，他们却在原则上接受了民治政府的想法。

遗憾的是，他们工人并没有继续广泛出版或条理明晰地探究民族地位问题。19世纪还没有为此做好准备。关于这个问题，像约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）、朱塞佩·马志尼（Giuseppe Mazzini）、朱尔·米什莱（Jules Michelet）这样著名的思想家，他们没有充分看穿民族问题理性的狡黠，错误地认为这是古老的，甚或有时认为其是永恒的。

第一批从理论角度探讨民族这个问题的是20世纪初期的马克思主义者。对于像卡尔·考茨基（Karl Kautsky）、卡尔·列纳（Karl Renner）、奥托·鲍威尔（Otto Bauer）、弗拉基米尔·伊里奇·列宁和约瑟夫·斯大林这样的理论家来说，民族主义就是出人意表的一击。在民族主义面前，

---

〔12〕 John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government*, Chicago: Gateway, 1962, 303. 关于密尔和民族问题，也请参看 Hans Kohn, *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth-Century Nationalism*, New York: Macmillan, 1946, 11 – 42。

〔13〕 请参看"What Is a Nation?"可在 *www. Cooper. edu/humanities/core/hss3/e_renan. Html.* 查阅到此文。

历史，对于他们的公正性的永久的证据，似乎背叛了他们。他们不得不同这个奇怪的现象作斗争，即便伟大的马克思，也未能预想到这些。在中东欧，民族要求的浪潮迫使他们参与那些产生出复杂分析的讨论，并进而得出一些往往屈服于政党的迫切需求的仓促结论。〔14〕

马克思主义者对民族研究的重大贡献，在于注意到了市场经济的兴起与“民族－国家”具体化之间的密切关联。他们主张，资本主义的进步摧毁了各个自给自足的市场，切断了他们具体的社会关系，并开启了新型关系和意识的发展之路。“自由放任”(Laissez Faire, laissez aller)这个资本主义商业的第一声斗争呐喊，在其早期阶段并没有导致横扫一切的全球化，而是使市场经济体系在旧有的国家结构中具备了兴起条件。那些经济体系形成了具有统一语言和文化的“民族－国家”兴起的基础。资本主义这种最为抽象的财产控制形式，它首先是需要一套使私人财产神圣化的法律体系，以及保障该制度执行的国家权力。

值得注意的是，马克思主义者没有忽略民族变化的心理方面。从鲍威尔到斯大林，在他们主要的辩论文章中都包含着心理学，尽管形式过于简单。对鲍威尔这位著名的奥地利马克思主义者来说，“民族是通过命运共同性而结成一个性格共同体的人群的集合体。”〔15〕另一方面，斯大林则用更为明确的术语总结了那场争论：

> 民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活，以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。〔16〕

---

〔14〕 更多的论述马克思主义者和民族的，请参看 Horace Davis, *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, New York: Monthly Review Press, 1967；和 Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of Political Crisis*, London: Pluto Press, 1991。

〔15〕 转引自 G. Haupt, M. Lowy, and C. Weil, *Les Marxistes et la question nationale, 1848—1914*, Paris: Maspero, 1974, 254。

〔16〕 Joseph Stalin, *Marxism and the National Question*, 首次发表在 *Prosveshcheniye*, 3－5 (1913)。

毫无疑问,这个定义过于纲要化,表达得不是特别充分和恰当。不过,这种试图在客观历史进程的基础上来描述民族特性的尝试,尽管不能令人完全满意,但仍是引人入胜的。缺少上述一个因素会妨碍民族形成吗?同样与我们探讨相关的是,难道在民族形成过程中,没有强有力的政治维度伴随和塑造其各个阶段?马克思主义者忠实于阶级斗争是理解所有历史的关键的说法,以及与迅速挫败他们的中东欧民族运动所结下的宿怨,后者阻挠了他们在民族议题上制造用来直面对手并吸收追随者的简单化修辞之外的内容。〔17〕

那些可能没有极大推动上述探讨的其他社会主义者,则运用他们敏锐的判断力,觉察出在民族形成过程中大众民主的魅力和前途。正是他们发现了社会主义和民族主义之间诱人的互利互依的关系。从犹太复国主义者别尔·波罗乔夫(Ber Borochov)和波兰民族主义者约瑟夫·毕苏斯基(Josef Pilsudski),到红色爱国者毛泽东和胡志明,"民族化的"社会主义的方案最终都获得了胜利。

正如我们将要看到的,在纯学术领域一直存在着对民族的争论。但只有在1950年代,我们才真正地看到有独创性的智识努力去探讨民族兴起过程中的社会特性。决非偶然的是,复兴这场讨论的正是一位移民。可以说,马克思主义的思想提供了从外部观察民族的一个透镜,而迁移的经历——被迫离开出生地——和作为一个"外来人",一个受支配的少数派生活在一个优势文化之中的经历,最后都成为了更高级的观察的方法论的几乎不可或缺的条件。民族意识形态这个领域的主要研究者们,在他们童年或青年时期,都熟谙两种语言,且许多人是移民家庭的孩子。

随着纳粹的到来,卡尔·多伊奇(Karl Deutsch)逃离捷克苏台德地区(the Czech Sudetenland region),并适时地在美国学术界找到了一席之地。尽管他的著作《民族主义和社会沟通》(*Nationalism and Social Communi-*

〔17〕 论马克思主义者关于民族问题的研究方法,也请参看 John Breuilly, *Nationalism and the State*, New York: St. Martin's Press, 1982, 21-28。

cation)没能引起多大的注意,但在进一步探讨民族概念的过程中,它是一个意义重大的阶段。[18]多伊奇没有掌握充足的资料,研究方法也粗劣不堪,但他在辨识引发民族形成的社会经济现代化历程方面,表现出了卓越的直觉。被疏离的城市大众,他们离开了一系列的农村交往形式,需要一种新型的沟通方式,这促进了民族群体的整合和瓦解。多伊奇认为,大众民主政治完成了这个统一过程。在他16年后出版的第二本论民族的著作中,他以对潜存于民族化过程之下的社会、文化和政治集合体的历史的描述,继续详细阐发了他的论点。[19]

在多伊奇的第一本著作之后,这一研究领域仍未取得又一突破,30年过去了。20世纪最后25年间迅猛的通讯革命,以及西方世界里人类劳动逐渐成为象征与符号的活动的转变,为重新审视这个旧议题提供了一个适宜的环境。也有可能,恰恰是在最先产生民族意识的地域,经典的民族主义地位不断衰落的最初预兆,将会促成新范式的出现。1983年,在伦敦出版了这个议题的两本里程碑式的著作:本尼迪克特·安德森的《想像的共同体》(*Imagined Communities*)和厄内斯特·盖尔纳的《民族和民族主义》(*Nations and Nationalism*)。从那时起,民族主义问题首先要通过社会文化的多棱镜来加以审视。民族变成了一项明显的文化工程。

安德森的生活也是徘徊于广阔的"文化-语言"区域的一种生活。他出生于中国,父亲是爱尔兰人,母亲是英格兰人。在孩提时代他被带到了加利福尼亚,但主要在英国接受教育。在那里获得国际关系学位后毕业,该学科导致他把时间分别用于印度尼西亚和美国。他的生活故事在他论述民族共同体的著作中有所反映,并批判性地拒绝稍带欧洲中心主义的任何立场。这种态度导致他断言——尽管不十分有说服力——在现代历史中,民族意识的开拓者是克里奥尔人(Creoles)——出生于美洲的

[18] Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York: MIT Press, 1953.

[19] Karl W. Deutsch, *Nationalism and Its Alternatives*, New York: A. A. Knopf, 1969.

早期殖民者的后裔。

为了当下的目标，他在其著作中提供的最初定义是最重要的："民族……是一种想像的政治共同体——而且，它是被想像成为本质有限的，同时也享有主权的共同体。"〔20〕实际上，每个共同体被想像成要大于一个部落或村庄，因为它的成员彼此不认识，在现代之前，这样的共同体是庞大的宗教共同体。但民族拥有属于它的民众意象的新工具，而这些工具在古代社会是找不到的。

安德森反复重申，15 世纪印刷资本主义的出现，开始消解高贵神圣语言与大众使用的各种地方方言之间漫长的历史差异。欧洲各王国的行政语言也随着印刷的出现而大规模地扩张，为日后成为我们今天所熟悉的民族地域的语言奠定了基础。在新的通讯世界中，小说和报纸是开始划定兴起中的民族边界的最初的力量。地图、博物馆和其它文化社施在其后完成了民族建构的任务。

由于民族特性变得更加明确和牢固，宗教团体和王国——这两个在民族之前长期存在的历史体系——从制度上和观念上都不得不面对意义深远的降级。不仅庞大的帝国体系和教会等级制度的地位遭到相对削弱，而且在宗教观念领域的时间里也发生了重大的转变，这同样影响着传统的君权神授的信仰。国家的公民不同于王国的臣民或公国的佃农，开始视自身为平等的人，而且视为自我命运的统治者——换言之，视为主权者。

厄内斯特·盖尔纳的《民族和民族主义》可以被解读为对安德森研究的补充。在他的作品中，新的文化也被描述为民族创建过程中最重要的催化剂，他同样把现代化进程看作是新文明的源泉。但在我们继续解析盖尔纳的观念之前，我们可能会注意到，"局外人"规则或"在边缘写作"的规则同样也适用于他。像多伊奇一样，他也是一位年轻的难民，在第二次世界大战爆发前夕随家人被迫离开捷克斯洛伐克。他随父母定居

〔20〕 Anderson, *Imagined Communities*, 6.

在英国，他在那里长大成人，并成为了一位成功的人类学家和哲学家。在他的所有作品中，都包含着文化比较分析，这标志着他所有的智识追求。他那本杰出而简洁的著作以一种双重定义开篇：

> 1. 当且仅当两个人共享同一种文化，而文化又意味着一种观念、符号和联系体系以及行为和交流方式，则他们属于同一民族。
>
> 2. 当且仅当两个人相互承认对方属于同一个民族，则他们同属一个民族。换言之，民族创造了人；民族是人的信念、忠诚和团结的产物。〔21〕

因此，主观方面一定会补充客观方面。它们一起描画了在新的官僚制和工业化世界出现之前的一种未见过的历史现象。

农业社会里，并肩存在却互不关联的各种文化存在了成百上千年。不过，更为高级的劳动分工——其中，人类活动不再那么偏重于体力型而更倾向于符号型，且职业流动持续上升——削弱了传统的划分。为了实际运作，生产领域要求同质性的文化符码。新的横向和纵向的职业流动，动摇了更高级文化的褊狭性，迫使它成为一种不断扩展的大众文化。普及的初等教育和读写能力是一个发达的、充满活力的工业社会的必要条件。按照盖尔纳的说法，这就是被称为民族这个政治现象的重大秘密。这样，民族群体的形成是一个明显的社会文化过程，尽管它只能发生在某种当地或外来的国家机器面前，这种国家机器的存在引发或助长了民族意识的觉醒，民族文化和其持续的建构。

许多学者表达了对盖尔纳论点中一些前提的保留意见。〔22〕在升起其旗帜和符号之前，民族主义总是要等待完全的工业化吗？在复杂而发达的劳动分工兴起之前，在早期资本主义之中，难道不存在民族情感——

---

〔21〕 Gellner, *Nations and Nationalism*, 7.

〔22〕 请参看下面多半是支持但也批判的论文汇编：John A. Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998。

不存在对主权的强烈渴望吗？一些批评是有说服力的，但它并不能贬低盖尔纳在确定一个民族的先进整合是与一种统一的文化紧密关联方面——比如，它只能存在于不再是农业的和传统的社会之中——的重大的哲学成就。

要根据安德森和盖尔纳的理论主张，以及承袭他们的学者们的一些假设来界定“民族”这个术语，可以提出的是，尽管“民族”在历史上的兴起是多方面的和不稳定的，但几种特征使它有别于历史上的其他社会集团：

1. 民族是一个人类群体，在其中，普及教育导致一种同质的大众文化，此文化声称为其全体成员所共有和共用。

2. 民族在所有被视为和自视为其成员的人们中间，引发了公民平等的观念。这种公民团体自视为主权者，或在它还没有赢得独立的情况下，要求政治独立。

3. 在主权的实际代表，或那些强烈渴望该权力的那些人，与每位极少可能拥有此权力的公民之间，一定存在着一种联合中的“文化－语言”统一体——或至少是某种关于这种统一体的一般观念。

4. 与过去统治者的臣民相比，认同于民族的所有公民都有意识地属于它，或强烈渴望成为它的一部分，有着生活于它主权之下的目标。

5. 民族有共同的疆域，成员都感到和确信他们是该疆域唯一的拥有者，对它的任何攻击的感受都会像是威胁了他们私人财产一样的强烈。

6. 在获得主权之后，至少到20世纪后期，这个民族领土疆界内的经济活动总量，要比与其他市场经济体的关系更为紧密。

当然，这是韦伯意义上的理想描绘。我们已经指出几乎没有任何民族包含了或与文化和语言少数派共存，少数派整合进占优势的上层文化一直慢于其他群体。在公民平等原则缓慢地适用于少数派的地方，已经导致了不断的摩擦。在一些例外的情形中，像瑞士、比利时和加拿大民族

政府正式保持了两或三种主导性语言。它们各自发展，但仍旧是无法连结。〔23〕此外，与前述提到的情形相比，一些生产和金融部门已经避开了支配性的民族市场的统治，直接隶属于全球供求关系。

应予重申的是，只有在后农业的世界中，随着其改变了的劳动分工——它的特殊的社会流动和日益繁荣的交往沟通的新技术——产生了有利于语言和文化同质性的条件，导致了不局限于狭隘的精英或群体的一种认同和自我意识。局限于狭隘的精英或群体的认同和自我意识一直是过去的情形，但现在，认同和自我意识则广泛地显现于从事生产的大众之中。尽管在更早的大帝国时期，由于封建和宗教组织结构的性质，诸多人类社会一直由明确的“文化－语言”分歧和分层所标示，由此，所有人民——无论是高等的和低等的，富庶的和贫困的，受过教育的或没受过教育的——也都会感受到他们属于一个特殊民族，且同样富有意义的是，他们会被说服于自身在平等程度上属于一个民族。

法律、公民和政治平等意识——主要是在商业和工业化晚期的资本主义时期，由社会流动所产生——创造了每个人分享各自身份的保护伞。没有被该保护伞所覆盖或包括的任何人，都不能成为民族体——就平等的内在方面而言——的一个成员。正是平等构成了把“人民”解释为民族这种政治要求的基础，而民族则证明了充分自治的正当性。这个民主方面——“民治”——完全是现代的，明显有别于更为古老社会组合，比如部落，王朝君主国治下的农业社会，有着内部等级制的宗教共同体，甚至前现代的“民族”。

前现代的任何人类共同体都没有显示出公民平等的包容感，或持续地渴求为全体民众所感知到的自治。但当人民开始自视为主权支配者，

---

〔23〕 结合其他文化要素，与高度的去中心化和公民的高度涉足政治，上述情形得以实践。关于瑞士的事例论述，请参看汉斯·科恩的旧书和奥利弗·齐默尔的新作。Hans Kohn, *Nationalism and Liberty: The Swiss Example*, London: Allen & Unwin, 1956; Oliver Zimmer, *A Contested Naiton: History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761－1891*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003。

促使他们相信能够通过政治代表而自我统治的意识或幻觉就出现了。这是现代所有民族表达方式的态度的内核。自第一次世界大战结束以来，自决原则(self - determination)为人们所接受，作为国际关系的一项指导原则，在很大程度上是对民主化历程——使现代政治中的新的大众势力民主化——的一种人人皆懂的翻译。

民族的诞生无疑是真实的历史发展的产物，但它不是纯粹的自生自发的结果。像先前宗教共同体一样，为了强化对抽象群体的忠诚，民族也需要仪式、节日、典礼和神话。为了将自身锻造成一个单一和牢固的实体，民族不得不致力于永不间断的公共文化活动，致力于发明一套统一的集体记忆。那种支配一切的意识，一种混合中的思想意识，也就是民族主义，也需要上述可以理解和可使用的新奇的规范和习俗。

从意识形态到认同

在很长时间里，学者们——特别是历史学家——都把民族看作是一个古老的，更确切地说是原始的现象。今天，阅读他们的作品，一个人有时会得出历史开始于民族群体的兴起这样的印象。这些思想家把过去和现在搅拌在一起，把他们当代的、同质的和民主的文化世界投射到已消亡的文明之上。他们把自己的论点建立在传统社会中更高级的政治和智识权力所制造的历史文献之上，他们把那些文献转译成标准的当代语言，并使它们适合自己观念化的民族世界。因为按照他们的观点，民族一直存在着，因此，他们把已经系统阐述过的观念——民族主义的兴起，视为一种新现象。

盖尔纳的理论如地雷般震惊了大部分学者。他以尖锐有力的激进主义的方式宣称："是民族主义造就了民族，而不是相反。"这迫使每个人，甚至阻挠者去重估民族这个议题。〔24〕经济的、行政的和技术的现代化已

〔24〕 Geller, *Nations and Nationalism*, 55.

经为民族创造出了基础结构和需求，但在国家体系还要获取权力之处——创造和界定国家轮廓的语言、教育、记忆和其他文化要素，现代化过程伴随着蓄意的操纵或希望去操纵的意识形态实践。将前述所有那些意识形态实践连结在一起的最重要的理由。而“政治的和民族的单位应该是一致的。”〔25〕

盖尔纳著名的追随者是埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）。他的著作《1780 年以来的民族与民族主义》（*Nations and Nationalism since 1780*）仔细考察了试图建立国家的政治系统或政治运动，是如何以及何时从现存的文化、语言和宗教材料的混合物中创造出民族实体的。但霍布斯鲍姆对盖尔纳理论上的大无畏精神附加了一条警示，他写道，民族是“双元现象，它必定是由居上位者所创建，但也必须得从平民百姓的观点来分析才能得到理解，也就是说，要从普通人的假想、希望、需要、憧憬和利益的角度来加以探讨。”〔26〕

试图从历史上的各个时期发现“普通人”的思想是不容易的，因为他们没有机会留下任何成文的资料——历史学家一般将他们的作品建立在那些据称可靠的记述上。但是，在已变成全力对抗的战争中，新的民族国家的公民们自愿加入军队，参加战斗，大众对于国际体育赛事那令人极度兴奋的热情，在国家重大活动中的那种渴望，在整个 20 世纪最具决定性的选举中的政治偏好——所有这一切往往都证明了民族主义是一个迷人的成功故事。

情况确实如此，因为只有在民主的民族国家中，公民才在形式上和心理上都是现代国家的合法的所有人。历史上的王国属于君主、诸侯和贵族，而不属于用他们从事生产的脊背负载上述那些人的阶层。与之相对，现代民主政体则被大众视为他们的集体产权。想像的新国家的所有权也

〔25〕 Geller, *Nations and Nationalism*, 1.

〔26〕 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 10 - 11.

被看作是民族疆域的所有权。在前现代当然不会随手可得的印刷地图，使人民熟悉了他们国家的确切面积，和他们共同的和“永恒”财产的界限。因此，除了别的以外，充满激情的大众爱国主义和使人畏惧的杀戮的出现，不仅是因为那抽象的家园，而且是因为它的每一英寸土地。

确凿无疑的是，民族主义以不同方式传播到了社会的不同阶层，它当然没有完全侵蚀掉更早的集体认同，但在现代，它赢得的支配权则是不容置疑的。

是民族的意识形态创造、发明或塑造了认同的形式和对民族的想像，这个假定不是暗指民族的意识形态是偶然的发明，或是邪恶的统治者或思想家的异想天开的古怪念头。在此，我们不是在探讨一个充满阴谋的黑暗世界，甚至不是探讨一个政治操纵行业。尽管统治精英确实促进了大众的民族认同的发展，但他们主要是为了维持大众的忠诚和服从，民族主义是一种智识和情绪现象，它超出了现代性的基本权力关系。它来源于各种历史过程的交集，而这些过程开始于大约3个世纪前发展中的资本主义的西方。它是包含了所有人类群体，并为他们提供了关于各种需求和期望之答案的意识形态和认同。

如果说认同是个体借以理解世界的透镜，是事实上的一种主体地位之前提的话，民族认同则是国家借以理解不同民众，使民众感知到它是一个同质的、有着独特历史的主体的透镜。

随着现代化的早期阶段农村依附关系的破坏，传统上公有关系的瓦解，曾提供了令人安慰的认同框架的宗教信仰已经衰落，显现出了观念的破裂，而民族主义则由这些缺口加速登堂入室。村庄和乡镇这些小规模人类共同体的凝聚和认同形式的衰落——由职业流动和城市化，放弃大家庭生活、熟悉的事物和空间所导致——造成了认知上的裂口，而只有一种总体性的认同政治，通过新的强有力的沟通方式所塑造的抽象物，比如民族主义，才能治愈这裂口。

我们发现在17世纪英格兰清教徒革命的政治春天中，民族的意识形态之初生的嫩芽尽管仍躲藏在宗教的绿叶中，但已开始发育成长。（也

许在新的英格兰国教会与罗马教廷决裂的过程中,传授给了这些嫩芽以花粉。)〔27〕在那场动荡之后,这些嫩芽继续开放,随着现代化的进程在东西方传播。18 世纪晚期的革命年代伴随着它们最充分的繁荣成熟。民族意识和与其密切相关的"人民主权",这个新时代的强有力的战斗呐喊一起,开始在北美和法国革命者中茁壮成长。

"无代表不纳税"这个勇敢的北美洲拓殖者用以反抗英国的警句,已经昭显出这个前进中的实体之民族主义和民主的杰纳斯面孔(Janus face)。当埃贝·西哀耶斯(Abbé Sieyès)在 1789 年写下他那著名的论说文"什么是第三等级?"("What is the Third Estate")的时候,人们能在他的字里行间瞥见那仍然清新而隐蔽的民族的-民主的意识形态。三年后,由于法国的街头骚乱,它则被推到了高处。对民族国家和它的仪式、节日、国歌的膜拜,在雅各宾派革命者和他们的继承者的眼中,开始看似是自然且明确无疑的了。

拿破仑的征服摧毁了传统君主政体结构,加快了可以被描述为政治现代性的意识形态的主要病毒的传播。当法国士兵开始相信他们每个人都可以在其背包中携带元帅节杖之时,"民族-民主"嫩芽进入了他们的内心。甚至是试图反对拿破仑征服的圈子,以及开始挑战传统王国的民主运动,都很快变得民族主义化了。这种不断传播的现象,其历史逻辑可以清晰直白地理解为"民治",它只有在民族国家中才能实现。

还有另外一些情形。古老的、衰弱无力的王朝帝国——普鲁士、奥匈帝国和后来的沙皇俄国——也被迫审慎而渐进地采纳民族这个新事物,以期苟延残喘。在整个 19 世纪,民族主义几乎在欧洲的所有地方都取得了胜利,尽管只有随着义务教育法的通过和到该世纪末普选权的实现,它才会完善起来。这两项大众民主的主要项目同样有助于塑造民族结构。

在 20 世纪,民族主义在更大范围内获得了勃勃生气。殖民主义的代

〔27〕 关于更深入探讨英格兰后来的民族主义的,请参看 Krisham Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003。

理人计划产生了许多新的民族。从印度尼西亚到阿尔及利亚、越南和南非,民族认同变得具有普遍性。[28]今天,很少有人不自视为具有某一特点清晰的民族的成员,不渴望其家国的完全自治。

关于民族主义的第一位学术研究者大概是美国历史学家卡尔顿·海斯(Carton Hayes)。早在1920年代,他就将民族主义的影响力与伟大的传统宗教的影响力相提并论。[29]海斯可能是一位宗教信仰者,他想当然地认为民族已存在很久,但他也强调了现代民族主义的创新方面和结构,且在对至上神祇的信仰与对民族至上的激情信仰之间进行了综合性的比较。海斯认为,民族主义是比仅仅表达了社会经济之历史进程的政治哲学更为重要的事物,因为它的破坏潜力巨大。他依凭第一次世界大战的映像而写作的第一部著作,那数以百万计的新的高度民族化的死伤人员,充斥于他的慧眼之中。

正如海斯对民族主义的理解,在18世纪的欧洲,基督教的衰落没有导致人们那古老而持久的对于超验权力之信仰的完全消失。现代化仅仅是取代了先前的宗教目标。自然、科学、人文主义和进步属于理性范畴,但它们也吸收了人们要服从的强有力的外部因素。在18世纪晚期,智识和宗教变革的顶峰是民族主义的出现。虽然它出现于基督教文明的核心地带,但它从一开始就显现出了一些独有特征。正如在中世纪的欧洲,教会使信仰井然有序;在现代,则是民族国家严格控制着信仰。这种国家自视为在完成一项永久的使命;它要求被崇拜,并用严格的公民登记代替了洗礼和婚姻的宗教圣事,把那些质疑他们民族认同的人们看作是叛徒和异端。

---

〔28〕 对于欧洲区域之外的民族主义的论述,请参看帕沙·查特吉两本著作:Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Tokyo: Zed Books, 1986; *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993。

〔29〕 Carlton J. H. Hayes, "nationalism as a Religion," in *Essays on Nationalism*, New York: Russell, [1926] 1966, 93 - 125; 和 *Nationalism : A Religion*, New York: Macmillan, 1960.

许多将民族主义视为一种现代宗教的人们都接受了海斯的观念。比如，本尼迪克特·安德森把民族主义看作是以新的方式对抗死亡这一终极宿命的一类信仰。〔30〕其他学者把民族主义定义为在现代性之不断破裂的动荡中，成功地赋予人的生命以新的意义的一种宗教。给予处于不断变化中的现实以意义，是新的世俗宗教的主要功用之一。仍有其他学者把民族主义断定为一种现代宗教，其功能在于为社会秩序和阶级等级建构一个持久的崇拜支架。不过，如果我们接受前述这些或其他的关于民族主义宗教性的假定，我们仍有两个没被回答的问题：民族主义真的能提供可以被描述为灵魂的真正形而上学的东西吗？它会像一神教那样长久地存在下去吗？

民族主义和传统宗教之间存在着重大差异。比如，表征着超验宗教之真正作用的普遍性和不断地改变他人宗教信仰方面，就不同于民族主义的结构，民族主义往往趋向于封闭自我。民族几乎总是崇拜自我而非超验的神祇这个事实也影响到国家——不是传统世界的一个恒久特征——团结大众的方式。不过，毫无疑问的是，在成功跨越阶级界限和促进社会包容进一个共同的关系体系方面，民族主义是与传统宗教最为相似的意识形态。民族主义塑造了个人和公共认同，在这方面它超越其他任何世界观或规范性体系。尽管它高度抽象，但却成功地弥合了二者的间隙。阶级的、社团的或传统宗教的认同都没能长期抵制住它。它们没有被清除掉或失去效力，但它们只有整合进这个新兴的与之共生的关联之中，继续存在才变得具有可能。

其他意识形态和政治运动，同样只有在与这个新的民族观念达成妥协的范围内，才能取得成功。这是在第三世界、第二次世界大战期间被占领的欧洲部分和在苏联的所有种类的社会主义，以及共产主义的命运。我们不应忘记，从根本上说，法西斯主义和国家社会主义在成为解决劳资冲突的一种暴虐的方法之前，它们都是积极进取的民族主义的具体变种。

---

〔30〕 Anderson, *Imagined Communities*, 10 – 12.

而自由的民族国家的现代殖民主义和帝国主义，几乎总是得到大众民族运动的关键支持。在资金支持它们扩展的每个阶段，民族主义者的意识形态都被它们用作情感和政治信任的首要源泉。

这样说来，民族主义乃是一种世界范围内的观念。它来源于现代化的社会文化过程，是作为猛然冲进新世界迷宫的巨量人群的心理和政治需求的一种最重要的回应。民族主义可能确实并非如盖尔纳所主张的那样发明了民族，但它也不是由民族，或在它之前的“众民族”所发明。没有民族主义和它的政治与智识手段，民族就不会形成，民族国家当然就不会出现。界定民族的纲领，决定其文化轮廓的每一步骤都是人们审慎而故意采取的，并创造和操控着每一步骤的实施。因此，民族事业完全是一项有意识的规划，民族意识是随着它自身的推进而逐步形成的。它是一个想像、虚构和切实的自我创造同时进行的过程。〔31〕

想像和虚构的形式因地而有所不同，因此，新的人类分隔的界限也是如此。像所有的意识形态的和政治的现象一样，它们都依赖于它们特殊的历史。

从族群神话到公民意象

汉斯·科恩（Hans Kohn），是一位有着捷克－德国背景的犹太复国主义者。在1920年代末，他开始对犹太民族主义感到绝望，离开了受国际联盟托管的巴勒斯坦，前往美国。在美国，他和卡尔顿·海斯一同成为了民族主义学术研究的奠基人之一。他青年时期生活在东欧，在第一次世界大战期间，他在那里参加过战斗。他的上述经历、对犹太复国主义者殖民计划的幻灭以及移民纽约，为他提供了比他的同事海斯所拥有的更

〔31〕 民族的自我建构不等同于现代工人阶级的自我创造，但对这两种“事物”——民族和阶级——本质主义者研究进程的解析，却有着许多共同之处。请参看 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London: Penguin, [1963] 2002。

有价值的第一手资料。〔32〕本质主义者假设认为人民和民族一直存在着,他也痴迷于该假设,而且还臆断民族意识是一种必须在现代化背景下加以解释的新现象。因此,他的大部分写作都属于"观念史",尽管也包含着使用社会政治史的谨慎尝试。对于民族主义研究来说,他的决定性贡献在于他开拓性地全力描绘出了民族主义的不同表达方式。

科恩开始写作民族主义问题的时间可以回溯到1920年代,但只是在他的综合性研究成果《民族主义的观念》(*The Ideas of Nationalism*)于1944年出版,以及他系统阐述了他著名的二分法理论之后,才为他赢得了许多支持者,同样也带来了众多反对者。〔33〕如果说第一次世界大战指引他趋向民族主义的研究,那么,正是第二次世界大战决定了他的政治和意识形态的敏感性,事实上是决定了他的学术成就。科恩认为民族主义由两种主导性范畴组成:西方的民族主义,利用一种本质上是惟意志论的研究方法在大西洋两岸都曾有所发展,其东边的界限是瑞士;从莱茵河向东传播的有机体式的民族认同,则包括德国、波兰、乌克兰和俄罗斯。

除爱尔兰之外,西方的民族主义都是一种原生现象,源于当地的社会政治势力,没有外来的干涉。在大多数情况下,民族主义出现于当致力于现代化的国家已经完全建立起来或正在建立之时。这种民族主义从文艺复兴和启蒙时代的传统中汲取其观念,且它的诸多原则建立于法律的和政治的个人主义和自由主义之上。产生这种民族意识的统治阶级乃是强大而世俗的资产阶级。它建构了拥有政治权力的国家体制,而这套体制在自由民主政体的形成中发挥了决定性的作用。自信的资产阶级和它助

---

〔32〕 关于他有着极大吸引力的个人生活和思想的发展,请参看 Ken Wolf, "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet," *Journal of the History of the Ideas* 37:4 (1976), 651-672。

〔33〕 Hans Kohn, *The Ideas of Nationalism*, New York: Collier Books, [1944] 1967. 他早期的开创性作品《东方的民族主义史》仍值得关注。Hans Kohn, *A History of Nationalism in the East*, New York: Harcourt, 1929。

长的民族政治一般都趋向于开放和包容。成为一位美国、英国、法国、荷兰或瑞士的公民,依赖的不仅是血统和出身,还有加入的意愿。尽管在民族观念上存在着各种不同,但归化于前述那些国家的任何人,都从法律上和意识形态上被视为该国家的一个成员,而国家则被视为所有公民的集体财产。

根据科恩的观点,与前述民族主义相比,在中东欧(捷克属于例外情形)发展起来的民族主义,主要是源于外部刺激催化而成的历史产物。它在拿破仑征服期间出现,作为一种抵制启蒙运动之观念和进步价值的运动而开始形成。在这些国家中,民族观念出现于现代国家机器的巩固之前,事实上与现代国家机器的巩固没有任何关联。在这些国家的政治文化中,中产阶级软弱无力,他们建立的国家体制惯于服从中央和贵族的权威。他们接受的民族认同是犹疑不定的。这种民族认同缺乏自信。结果,它依赖于亲属关系和古老的血统,并把民族界定为僵化的和从建制上排他的实体。

这些盛行在未来的德国、未来的波兰和作为沙皇独有财产的俄罗斯土地上的民族哲学,反动且非理性。它们是将在这些区域发展起来的政治趋势的预兆。血缘和土地为神秘性表征的日耳曼人的民族主义,大体类似于保守的浪漫主义在东欧斯拉夫国家所激发起的民族骚动。因此,它们不可能加入新兴民族,因为它们被视为排他性的人种生物学或人种宗教学上的实体。民族的疆界同"族群的"界限相一致,那是人们不能自由地进入的界限。这样的民族主义无疑是前述认同政治的历史产物。

科恩的二分法理论从总体上勾勒出了上述观点,但没有对其微妙含义进行更为精细缜密阐述。它根本上说无疑是规范性的,且主要源于对纳粹主义兴起的反应。这位经历过几种文化民族运动的移民,把他最后的避难所——美国的超民族认同看作是使西方文化生气勃勃这一普遍目标的最高实现。与之相比,德国和东欧则代表着所有关于古代团体、有机

体和族群认同之神话和传说的末路。〔34〕

当然，科恩对美国公民权概念和盎格鲁－撒克逊民族主义的理想化，总体上没能抵住当下的批判，因此，存在相当多的反对者是完全在意料之中的。但对科恩理论的批判，大体上可被分为两类。一类着重强调他过于纲要式的划分，指出了他在历史描绘中的实际经验方面存在的弱点，但没有拒绝他分析中的基本要素；另一类则完全拒绝他在政治－公民民族主义和族群－有机体民族主义之间进行区分的根本基础，并含蓄而无保留地为后者进行系统辩护。〔35〕

实际上，对科恩归类为公民的、唯意志论的和包容性的民族——美国、英国、法国和荷兰——的西方社会的发展进行分析，一般会揭示出不同政治团体之间的紧张和斗争。在整个19世纪，清教徒的盎格鲁－撒克逊认同构成了美国民族主义最重要的中心，以致土著美洲人、亚裔和东欧裔的移民、非洲裔的黑奴常常经受敌意和强烈的认同焦虑。在1940年代当科恩开始写作他那部开拓性的著作之时，黑人公民还没有被“想像”为这个伟大民主民族的内在的组成部分。〔36〕

尽管英国人一直为他们的混杂起源（诺曼的、斯堪的纳维亚的，等等）而骄傲，但在自由的大英帝国处于鼎盛之时，政治思想家和领袖们则把英格兰人的先天特性视为帝国的伟大源泉，而他们对待殖民地居民的态度则始终是轻蔑和鄙视的。许多英国人以他们的盎格鲁－撒克逊传统

〔34〕 也请参看 Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton: Van Nostrand, 1955, 9－90; *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, London: Macmillan, 1965; 和 Hans Kohn and Daniel Walden, *Readings in American Nationalism*, New York: Van Nostrand, 1970, 1－10。

〔35〕 请参看 Taras Kuzio, “The Myth of the Civic State: a Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism, *Ethnic and Racial Studies* 25:1 (2002) 20－39。

〔36〕 关于在美国的民族主义，请参看这篇引人关注的论文：Susan－Mary Grant, “Making History: Myth and the Construction of American Nationhood,” in *Myths and Nationhood*, G. Hoskin and G. Schöpflin (eds.), New York: Routledge, 1997, 88－106。

为傲,把有着“纯粹凯尔特人血统”的威尔士人和爱尔兰人视为低于他们的人,是与“被选定的基督子民”格格不入的种族。在整个19世纪,在整个西方民族认同具体化的过程中,总是有把自己描述为高卢部落直系后裔的法国人,在与从东欧入侵的法兰克部落持久斗争的思想观点之中,加固并加深了对德国人的敌视。

与此同时,我们发现在中东欧,为数不少的思想家、思潮和运动力图设计一种开放、具有包容性的认同性政治,不受人种生物学或人种宗教学,而受文化和政治疆界的限制。在科恩二分法模型的核心对象德国,那里不仅有着族群中心论的民族传统,其杰出的思想理论家有海因里希·冯·特赖奇克(Heinrich von Treitschke)和维尔纳·桑巴特(Werner Sombart);也有着世界主义思想的作家,比如弗里德里希·冯·席勒(Friedrich von Schiller)和约翰·沃尔夫冈·冯·歌德(Johann Wolfgang von Goethe),民族主义的自由主义者,比如特奥多尔·蒙森(Theodor Mommsen)和马克斯·韦伯,还有伟大的大众社会民主运动,它把德国精神视为一种热情友好和思想开通的文化,认为所有生活在它疆域内的人们都是其内在的组成部分。类似地,在沙皇俄国,不仅各种社会主义运动采取了包容性的政治态度——认为自己是俄罗斯人的任何人,就其本身来说就应被视为俄罗斯人,而且各种自由主义思潮和广泛的智识阶层也把犹太人、乌克兰人和白俄罗斯人看作是这个伟大民族的固有的组成部分。

不过,科恩最初的直觉是正确且切中要害的。在所有西方民族的早期阶段——事实上在所有新兴的民族意识形态中——族群中心主义的神话都围绕着具有支配地位的、被尊崇为原始的人民-种族的文化和语言群体周围。在西方社会,尽管这些神话有着微妙的变种,且从未完全消亡,但它们都已衰微,缓慢地在让位给使每位公民和归化的移民成为民族基本组成部分的观念和感情体系。在某个时刻,统治性文化开始认为自身属于民族的所有成员,支配性的认同渴望包含他们所有人。这种包容性的民主化不是一个不曾间断的过程,它往往经历着倒退和背离,还有不

稳定和危机时期的政治动荡。尽管有这些挫折，所有的自由民主政体都导致了一种想像的未来比过去更重要的公民身份。这种想像的观念已被转化成法律规范，并最终渗入和影响到国家的教育体系。

19世纪和20世纪的盎格鲁-撒克逊国家、低地国家(the Low Countries)、法国和瑞士都发生过上述情况。不是说种族主义从这些国家中消失了，或它们内部不同部分之间的相互蔑视和冲突停止了。但整合的过程——有时通过对不同部分的同化，有时太过对他们的压制——被认为是必要，甚至是人们渴求的。如果说伪善是邪恶进献给德性的贡品，那么，公民身份型的民族主义就是相对开放的，是种族主义者或排外的族群主义者总要被迫道歉的文化。

与此相对，在德国、波兰、立陶宛、乌克兰和俄罗斯，尽管有大量的运动支持在公民身份这个政治基础之上来界定民族认同，但恰恰是不断教化关于古老的同质性起源神话的那些群体获得了胜利。这类——在整个历史中一直保持不变的严格的族群实体的——古老观念，和原始而独特的"民族"谱系，事实上阻止了任何人加入这个民族，或就此而言，也阻止了任何人放弃这个民族——因此，在民族主义者看来，德国人或波兰人和他们在美国的后裔，将永远是德国民族或波兰民族的成员。

在法国的教育体系中，高卢部落被描述为一种历史象征，甚至是移民的孩子在学校也要重复说他们的祖先是高卢人，而后他们的老师会为这些新的"后裔"感到骄傲〔37〕。而到19世纪末，条顿骑士或古代的雅利安部落则日益变成了现代德国人理想化的祖先。任何被认为不是它们后裔之人都不被视为一个真正的德国人。在第一次世界大战之后，类似的情况出现在波兰，不是由纯粹天主教徒子宫所孕育的任何人，碰巧是犹太人、乌克兰人或鲁塞尼亚人后裔的任何人，即便他是一位波兰公民，也不

〔37〕 关于意识到法国不是"高卢人"的后裔，请参看法国民族史的"教育之父"厄内斯特·拉维斯(Ernest Lavisse)的记述，载于克劳德·尼克莱的著作中：Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation*: *La France entre Rome et les Germains*, Paris: Perrin, 2003, 278-280。

被视为高贵和长期遭受磨难的波兰民族的一员。〔38〕同样,对许多亲斯拉夫人的人们来说,那些不是出生在东正教会(the Orthodox Church)中间的臣民和不是真正的斯拉夫人的人,都不是神圣的俄罗斯人民的一部分,且不能被包含在大俄罗斯之中。

即便我们暂时把在俄国的反犹太人计划和纳粹的蓄意谋杀运动搁置一旁,在前述那些国家中的语言或宗教少数派的生活也要比在西方国家艰难得多。看看在南斯拉夫解体后出现的那些民族实体的特性和其成员身份的脆弱性,意识到种族宗教的界定和种族间恐外症的爆发之间的关联,就足够了。那些实体为了坚持它们几乎从未存在过的民族的种族性,都诉诸几乎消亡了的"宗教"。正是利用古代(完全虚构的)神话,才使"天主教的"克罗地亚人反对"东正教的"塞尔维亚人,克罗地亚人与塞尔维亚人以特别邪恶残忍的方式反对"穆斯林的"波斯尼亚人和科索沃人成为可能。在前共产党政权一体化政策失败之后,无足轻重的文化和语言差异转变成了排斥壁垒。〔39〕

直到20世纪的最后10年,持续存在的族群民族主义一直支配着德国和东欧。在民族的疆界内,文化和语言的少数派即便在拥有公民身份的情况下,仍被排斥在主导性的公共意识之外。在当地出生的第二代——甚至是第三代——移民都没有被给予公民身份。而在东欧已生活了几代,在某些情形下自中世纪就生活在东欧的"族群德意志人",他们已同任何类型的"德意志精神"失去了所有文化和语言上的联系,却仍旧拥有他们希望在任何时候成为德国公民的特权。只是随着欧洲共同体的成长和传统民族主义的式微,种族中心主义认同才开始在中东欧变得衰

〔38〕 关于波兰民族主义的性质,请参看 Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Ninteenth-Century Poland*, Oxford: Oxford University Press, 2003。

〔39〕 关于20世纪末巴尔干半岛和其他地区的民族主义,请参看如下这本有趣的著作:Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys in the New Nationalism*, New York: Farrar, 1993。

落，与此同时，它默然地屈从于在新的统一的欧洲中对充分和民主的公民身份的要求。不应忘记的是，族群民族主义意味着民主——就是说，政府平等地代表着所有民众——始终是不完美的，因为不是所有公民都被认为是民族体的合法成员。

前述差异的历史渊源在于，对建立在公民身份基础上发育成熟为政治民族主义的过程——可以称之为公民身份民族主义，和与之相对的建立在族群忠诚基础上的民族主义——可以称之为族群民族主义，未加分析地进行区分。遗憾的是，汉斯·科恩的解释完全不能令人满意。比如，与德国的统一相似，意大利的统一来得晚；且与德国的情况相似，软弱的中产阶级没能加速其民族化。在这两个国家中，民族运动出现在实际统一之前的一段时间，而且在这两个国家中是君主们，而非有着大众支持的有产者阶层缔造了国家。可是，在德国，正是族群的，或种族生物学版本的民族主义获得了胜利；而在意大利，到 19 世纪末为止，政治的公民身份的民族主义获得了胜利。

通过比较后来的运动——德国国家社会主义和意大利的法西斯主义，可以进一步凸显出在理解前述对比中存在的困难。两者都是强烈的民族主义的，而且民族统一是它们各种规划的核心，这是君主们没有彻底实现的东西，这两项运动都是独裁主义的，二者都把民族看作是大于它组成部分（构成的个体）之和的一个集体，它们都蔑视西方的个人主义。但国家社会主义从一开始就采用了培育着它的种族生物学传统，而意大利法西斯主义则不断地（至少直到 1938 年）利用着意大利传奇式的奠基者朱塞佩·马志尼和朱塞佩·加里波第（Giuseppe Garibaldi）的包容性的政治民族主义。北意大利讲德语的人、城市中心的犹太人和被战争兼并过来的克罗地亚人，都被看作是意大利民族的组成部分，或是它的未来成员。

即便是历史学家霍布斯鲍姆那有趣的年代学分类，也只是部分地令人信服。他指出民族主义者这个现象有着两种类型：第一种出现在 18 世纪晚期和 19 世纪初期的革命年代，具有“自由 - 民主”的特征；后者在 19

世纪末,以反动的种族语言学和种族主义者的标志为基础,以新的形式急剧涌现。[40] 而真正的情形则是,大约在19世纪末的东欧,城市化和迁移的进程加快了,进程中的摩擦产生了怨恨和种族主义。霍布斯鲍姆的分析不能解释德国的发展。此外,在19世纪上半叶已获得民族独立,并赢得了所有民主人士和自由主义者同情和支持的希腊,几乎到20世纪末还保留着它那僵化死板的种族宗教式的民族主义。相比之下,后来成熟的意大利民族主义的特性则相当的明智(political),并且以公民为核心。同样,捷克的民族主义——同斯洛伐克人一起形成了一个民族国家,只是在第一次世界大战后才获得——展现出一定的包容性(尽管不针对讲德语的人们),与哈布斯堡王朝(Hapsburgs)衰亡后出现的其他民族属性相比,这十分的罕见。

里亚·格林菲尔德(Liah Greenfeld),民族主义领域中的一位知名学者——在孩童时期,她从苏联移民到以色列,而后离开以色列在美国拓展了她的学术事业——已经借用马克斯·韦伯的比较社会学来解决了这个问题。[41] 在术语方面,她广泛地接受了公民身份与族群民族主义的划分,但选择了把集体主义者的试金石列在其中:如果说英国和美国是个人主义的国家,法兰西国家——诞生自大革命——则把公民认同与对国家和民族的尊崇联结在一起。因此,与它的西方邻国相比,法国文化更为同质化,对定居的少数派更少宽容和自由。可是,在莱茵河和莫斯科之间的那些国家却发展出了一种更成问题的兼具集体主义和族群主义的民族主义。在那些国家中,民族被看作是不变的原初实体,人们只能根据遗传性继承来归属于它。

---

〔40〕 Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, 101 - 130.

〔41〕 请参看 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992;也请参看她的论文"Nationalism in Western and Eastern Europe Compared,"载于 *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, S. E. Hanson and W. Spohn (eds.), Seattle: University of Washington Press, 1995, 15 - 23。

对格林菲尔德来说,各种民族认同形成的策略之差异,主要是由对它们负责的历史主体的特性所造成。在西方,广泛的社会阶层采纳并内化了民族意识:在英格兰,主体是少数贵族和具有相当读写能力的城市民众;在北美,主体是大多数拓殖者;在法国,则是强大的资产阶级。然而在东欧,则是完全狭隘的阶层领导了民族主义形成的道路:在德语文化界,正是知识分子的小圈子在保守的社会等级制的核心地带追求一种身份上的崛起;而在俄国,恰是软弱的贵族阶层采纳了新的现代认同,该阶层希望通过此认同保障它尚存的特权。创造"东欧"民族主义的群体,其漫长的孤立要对"东欧"民族主义的排他性、持续且执意地依附于神话的过去负主要责任。

对在欧洲和世界范围内产生如此不同历史的类型全异的民族气质,其他学者提出了进一步的解释。按照盖尔纳的说法,在西方,它不需要许多打破的鸡蛋来煎炒民族这个蛋卷,由于高级文化的长期存在,只需要些许温和的修正来界定民族的界限。但在"东部",考虑到它普遍的混乱,某个特殊的文化和语言群体感到需要通过对其他文化群体的排斥、驱除,甚至是肉体上消灭来强制性修正国家和民族。〔42〕在此,盖尔纳的分析也像霍布斯鲍姆的分析一样,没能符合德语世界:尽管自从宗教改革以来,德语世界已有了高级文化,但彻底的族群中心主义的民族主义最终赢得了胜利。

美国社会学家罗杰斯·布鲁贝克(Rogers Brubaker)曾对法国和德国民族主义的发展进行了缜密彻底、条分缕析的比较。他还断定,日耳曼人-斯拉夫人边界上的文化-语言群体之间复杂的镶嵌和尖锐的摩擦,是它们不同的主要原因。在很长的时间里,德意志没有一个强大的民族国家能够"日耳曼化"波兰人和生活在讲德语方言的人们中间的其他人。法国,德意志也没有出现一个革命政权,能够统一被其他文化群落——根

〔42〕 Gellner, *Nations and Nationalism*, 100.

据语言加以界定——包围了的所有“日耳曼族群”。[43]

直到今天，对于过去二百多年中的一系列民族表达方式及其发展，人们还没有提出广为认可的综合性解释。社会经济、心理和人口因素、地理位置，甚至政治和历史的偶然事件——这些解释一直是片面的、不完整的。到目前为止，关于为什么一些民族在很长时间里保留了族群中心主义神话，并把它们用于自我界定之中，而其他民族则成长得相对较快，并成功地建立了成熟的民主政体这个问题，也没有找到一个令人满意的答案。看来显然需要进一步的研究，以及另外的经验性的调研成果。

原始的祖先认同、生物学上的世系象征和上帝选民/种族观念，不是在真空中产生和成长的。为了巩固一种公民的或族群中心主义的民族意识，总是需要拥有具有文化修养的精英。为了能使民族“记住”和强化它的历史意象，民族需要学术上的文化生产者、记忆的专家大师、法律和宪法的缔造者们的服务。尽管不同的社会阶层利用了民族国家兴起中的不同优势，或从中获得了不同的好处，但民族实体形成中的施动者——可能从民族实体中获得了最大的象征性收益的那些人——则首先是知识分子。

作为民族“君主”的知识分子

卡尔顿·海斯曾按照现代思想的经典文本悉心研究民族观念。他在1920年代就断定“整个过程的结果是知识分子的民族主义神学变成了大众的民族主义神话。”[44]汤姆·奈恩(Tom Nairn)是一位更为晚近的学

〔43〕 Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 5－11. 布鲁贝克后来拒绝了公民的和族群的民族主义之间的概念区分，他更喜欢在“国家建构的”和“反国家的”民族主义之间进行区分，请参看 “The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between ‘Civic’ and ‘Ethic’ Nationalism,” 载于 Hanspeter Kries, 以及其他人(eds.), *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective*, Zürich: Rüegger, 1999, 55－71。

〔44〕 Hayes, *Essays on Nationalism*, 110.

者，他同样富有原创性，而且值得指出的是，他是一位苏格兰人。针对海斯的前述观点，他补充说，“民族主义的新中产阶级知识界不得不把大众请入历史；而邀请卡不得不以大众能理解的语言来书写。”〔45〕

就我们成功摆脱了把主要思想家的观念看作是动因或起点这个长期的学术传统来说，前述两个有影响的假说可能代表着实际的历史发展进程。民族主义不是形成于学者的研究中，而后被渴求意识形态的大众所接受，并由此转变为一种生活方式的纯理论的产物。〔46〕欲理解民族主义传播的方式，我们必须界定这个现象中知识分子的作用，也许必须以考量他们在传统和现代社会中不同的社会政治地位来起步。

可能除了早期部落阶段之外，所有组织化的社会都产生过知识分子。然而“知识分子”这个名词是相当晚近的词汇，它产生在 19 世纪末。最基本的劳动分工早已伴随着知识分子个体的崛起，他们的主要活动或生计是生产和操控文化象征和符号。从术士或萨满教巫医，所有的王室抄写员和祭司，到教会神职人员、宫廷弄臣和大教堂的画家，所有农业社会中都出现过文化精英。这些精英必须能够在三个主要领域提供、组织和传播言语或形象：第一，知识的自然累积；第二，能够保障社会秩序稳定的意识形态的发展；第三，为貌似神秘的宇宙秩序提供条理明晰的形而上的解释。

正如本书早些时候所指出的，这些文化精英中的大部分以某些方式依附于在政治和经济上居支配地位的阶层。这种依附或大或小，他们在各地都获得一定程度的自治——就是说，被给予牢固的经济基础和一定程度的独立。依附也不再是单方面的：政治权力在传统社会中与经济生产这种复杂事物结合在一起。与此不同的是它在现代社会中的运行则与此不同，它为了维持控制而需要文化精英。

---

〔45〕 Tom Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, London: New Left Books, 1977, 340.

〔46〕 艾利·凯多里的杰作《民族主义》体现了这种研究理路。请参看 Elie Kedourie, *Nationalism*, London: Hutchinson, 1960。

将安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)针对知识分子存在于生产领域的不同方式所给出的解释,与盖尔纳的现代化理论相结合,我们会获得关于在民族主义和民族形成过程中知识分子的作用的更深刻的洞见。根据那位意大利马克思主义者的观点:

> 每一社会阶级,都存在于经济生产领域中一项基本功能的原始基础之上,并与其自身一道,有机地创造出一群或多群给予其同质性和功能意识的知识分子。〔47〕

为了长期维持控制,拥有显性权力是不够的;有必要创造出道德和法律规范。一个受过教育的阶层为巩固阶级结构提供支配性意识,以致没有必要通过暴力方式不断地为此结构进行辩护。在前现代的世界中,传统的知识分子是宫廷抄写员、诸侯或国王的艺术门客(Protégé),和宗教的各种代理人。首要的是,正是历史上上流社会中的神职人员帮助巩固了共识性的意识形态。在葛兰西的时代,他承认仍有必要研究封建和古典世界知识分子的兴起。实际上葛兰西关于这个主题的著作是推测性的,而且相当令人失望。而另一方面,盖尔纳则大胆提出了一种更为有趣的假说。

正如本书在早些时候所阐明的,在印刷术发明之前,宫廷抄写员和祭司并不拥有影响大众的传播方式,他们也不需要大众。君权神授论主要是把意识形态的合法性传输给行政圈子和土地贵族,这些群体控制着领土。确实,宗教精英开始缓慢地努力影响大部分人,就是农民大众,但宗教精英也避免与农民大众密切接触。盖尔纳出色地描绘了农业社会中知识分子的活动办法和技巧:

> 礼拜仪式语言与方言之间泾渭分明的趋势十分明显:仿佛识文断字本身还不足以在僧人和俗人之间形成障碍,仿佛他们之间的隔

〔47〕 Antonio Gramsci, "The Formation of Intellectuals," 载于 *The Modern Prince and Other Writings*, New York: International Publishers, 1957, 118。

阂还需要加深。而这样做的手段就是不仅用无法理解的文字来记载，而且文字读起来也晦涩难懂。〔48〕

与古代地中海周围多神信仰的王室宫廷中相对小的祭司圈子不同，传播中的一神信仰形成了更为广泛的知识阶层。从古代的艾赛尼派信徒（Essenes）、传教士、僧侣、拉比和祭司到乌理玛，存在着数量不断增多的有读写能力的个人，他们与作为农业生产者的大众有着广泛而复杂的联系，此乃是宗教历经帝国、王国、公国和民族时代之兴衰而尚存下来的一个原因。没有与世俗权力完全混合的宗教团体，要求相对于政治和社会阶级的不同程度的自治。它们建立了传播路线，并总是从整体上被看作是社会的仆人，因此，它们传播的信仰、膜拜仪式和偶像令人钦佩地幸存下来。宗教得以延续的另一原因是它们提供给大众的精神商品的价值一定比政治权力提供的世俗的（和剥削性的）安全更有意义："神圣的天佑"为信仰者提供了来世纯洁、宽恕和救赎。

我们可以补充说，在前现代世界中，宗教团体获得自治不仅因为它们的声誉和广泛而普遍的预言（message），而且由于它们从虔诚的食品生产者那里得到了直接的物质支持。此外，许多有文化修养的人将体力劳动与他们的精神工作结合在一起，那些属于统治集团上层的人们适时地转变为一个社会经济阶级，甚至成为了一个具有审判权的权势集团——比如天主教会。

尽管在农业社会宗教精英的声望不断提升，而且他们忠奉于广大人群，但他们也悉心守护着使他们能够维持其权威的工具。"能读写的人们"保护着阅读、写作还有神圣的语言。他们既无意愿，也无方法在全体平民大众中宣传那些读写实践。安德森充分地表诉了前述情形："具有双语能力的智识阶层，通过连接方言与拉丁文，同时也连接了尘世和天堂。"〔49〕宗教精英不仅知晓神圣的语言，在一些情况下也知晓行政语

〔48〕 Gellner, *Nations and Nationalism*, 11.

〔49〕 Anderson, *Imagined Communities*, 15 - 16.

言,而且他们还熟悉农民的方言。双语或三语知识分子的中介传递功能给予了他们一种他们不会轻易放弃的权力。

但是,随着教会权力的衰落、宗教共同体的减少、维持中世纪文化生产者的那种资助人－门客关系的消失,和几乎所有事物都可以买卖的市场经济的形成,现代化进程不可避免地推动了所有文化形态的质变,导致了知识分子职责和身份的重大改变。

葛兰西反复强调这些新兴的文人学士与上升中的资产阶级之间的关联。他把这些知识分子描绘为“有机的”,他们不是大资本家,而是主要来自城市和农村的中产阶层。他们中的一些人成为了掌管生产的技艺熟练的专家,而其他人则从事自由职业或成为了公共官员。

葛兰西将“各知识领域:哲学、艺术等等的创造者”置于金字塔的顶端,〔50〕但他是在广义上使用“知识分子”这个术语的,实际上包括了政客和官僚——就是说,包括了大部分现代国家的组织者和指导者。尽管葛兰西没有这样表述,但对他来说,作为知识分子集体的新的国家机器,取代了尼可罗·马基雅维利描述的那著名的和理想化的专制君主。但与神话中的人物不同,现代君主不是一个惟一和绝对的统治者,而是一群控制着民族国家机器的知识分子。这个团体没有表达它自己的利益,而是被认为代表着整个民族,因为它的目标产生了一种声称服务于其所有成员的普遍话语。葛兰西主张,在资产阶级的社会中,政治－知识的君主是控制生产、拥有财产的阶级的依附性的伙伴。只有当工人政党掌握了权力——一个新的知识分子君主——社会的上层政治领域才会意识到它的普遍重要性。〔51〕

知识分子发挥作用是现代国家的标志,我们可以欣赏葛兰西在分析这个问题方面所取得的理论成就,但没有必要相信他的——作为工人政

---

〔50〕 Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, 125.

〔51〕 葛兰西实际上是以无产阶级的名义,将“君主”这个术语应用到力图掌握国家结构的一个政治组织之上。我在这里是将该概念应用到整个国家机器。

党的一位知识分子,为证明其作品的正当性而设计——政治乌托邦。不像统治农业社会的权力,现代化和劳动分工要求政治机器履行不同的和始终倍增的功能。虽然绝大多数民众仍是文盲,该机器却在它的权力范围内扩展和培育了大量具有读写能力的民众。

在不断成长的国家官僚机构中,是哪些社会阶级形成了前述那些最初的"知识分子"呢? 答案可能有助于解决公民和族群民族主义在形成过程中的历史差异这个问题。在英国的清教革命之后,新的地位较低的贵族成员和商业资产阶级担任国家机器的雇员。在美国,政府雇员主要来自富裕的农场主家庭和富有的城市居民。在法国,政府雇员主要是商业阶级和充任"穿袍贵族"这个高贵等级的小资产阶级中受过教育的成员,而大革命动荡后继续吸纳新社会人群进入政治体。

另一方面,在德国,普鲁士帝国制度主要由保守的容克阶级(the Junker class)、他们的后代和他们的合伙人组成。在1871年后,普鲁士成为德意志帝国一部分的时候,情况也不会立刻发生变化。在俄国,沙皇也是从传统的贵族中吸收他的公仆。在波兰,第一个渴望并为民族国家而奋斗的社会阶级是贵族。如果没有发生吸纳新的流动阶级中有教养和有活力的人士及其成员的革命,国家形成的早期阶段就不会把——在政治游戏或因此在支配性的原型民族主义意识形态中——属于普通人的知识分子包括在内。

法国思想家雷蒙·阿隆曾怀疑,除了其他因素之外,种族主义是否就是穷人势利行为的结果。[52]这一言论不仅为一种熟悉的现代大众之精神状态找到了原因,它可能也指明了支配着某些民族群体界限的"血缘纽带"概念的历史渊源。在现代之前,正是贵族把血缘标示为确定亲属关系的标准。[53]只有贵族的血管中才流有高贵的血液,此乃从他们祖先

〔52〕 Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès: Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris: Calmann - Lévy, 1969, 90.

〔53〕 在古代犹太人的世界中,通常是祭司基于血缘来划分亲属的身份,而在中世纪晚期,奇怪的是,是西班牙的宗教裁判所基于血缘来划分亲属的身份。

宝贵的精子中遗传而得。在古老的农业社会,作为人类分类标准的生物决定论也许是统治阶级最重要的象征性财富。为统治阶级漫长而稳定地支配其领土和王国的基础架构的,正是具有法律地位的习俗准则。正如阿历克斯·德·托克维尔(Alexi de Tocheville)在他的时代所观察到的,在中世纪,向上流动只有在教会中才有可能:没有排他性的建立于血统之上的惟一体系就是教会,它由此成为现代平等主义的源泉。〔54〕

在中东欧政府体系中,新知识分子中不断衰落的贵族阶层的成员和同伙的支配性势力,明显影响到了当时正在发展中的未来民族认同。当拿破仑战争迫使法国以东的诸王国穿上民族服饰之时,他们忠诚而保守的有文化的圈子,播撒下了把横向的贵族血统概念换成纵向的贵族血统概念的意识形态种子,贵族认同的倒转犹犹豫豫地开启了原型民族主义的认同。这种认同得到后来的知识分子的帮助,很快导致了以血统为基础(*jus sanguinis*)来界定"族群"民族性成员身份的意识形态和法律原则。在西方,根据出生地而赋予民族成员身份(*jus soli*),这在东欧民族国家中是完全不存在的。

可是,在这里,意大利的例子又飞溅到了过于自信的概要化表述面前。为什么公民-政治型的民族主义在如此早期阶段的意大利能够成功?纵观其后的意大利,想必国家机器中最早的知识分子也是源于传统的贵族?对于在意大利人认同巩固过程中族群主义的相对受限,一个尚可接受的、虽说不是充分的解释可能是教皇的巨大威力和天主教的普世主义。这种普世主义嵌入在所有阶层之中,而意大利政府机构又源于这些阶层。也许,清晰的古罗马共和国和帝国的政治神话也有助于这种独特的公民认同免受损害;此外,北部与南部意大利人之间明显的差异可能阻止了含糊可疑的族群民族主义。

---

〔54〕 请参看 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, London: Oxford University Press, 1946。

或者，我们可以撇开葛兰西的分析，选择一种更为坚实的基础，并在此基础上澄清知识分子在民族现代化过程中的作用。我们可以把"知识分子"这个术语限定为在现代国家和公民社会拓展过程中的文化生产者、组织者和宣传者。利用这种研究方法，我们仍有可能发现对于民族主义的巩固和民族国家的形成来说，知识分子是多么不可或缺。

正如安德森所指出的，通往民族主义时代的一个重大发展是开始于15世纪末西欧的印刷术革命。这种技术文化革命削弱了神圣语言的地位，帮助传播了最终变成民族语言的国家行政语言。使用神圣语言是神职人员主要的象征性财富，他们的地位衰落了。神职人员获得他们赖以谋生的地位，乃是由于他们能够熟练地使用双语的能力。现在他们失去了历史作用，被迫寻求其他收入来源。〔55〕

内在于民族语言中的象征性财富提供了新的不断扩展的市场良机。日益繁荣的书籍生产需要新的专业化和新知识分子的努力。哲学家、科学家，以及在不久之后作家和诗人都放弃了拉丁文，求助于法语、英语、德语和其他方言。到了下一个阶段，新闻业的兴起极大了增加了读者的数量，由此扩大了满足公众需要的作家群体。但民族语言和文化的真正催化剂是国家，其特性处于不断演化之中。为了促进生产和与其他民族经济竞争，国家机器不得不承担起教育民众的任务，并把教育转变成了一项民族事业。

全民教育和大家都认可的文化符号的创造，是现代劳动分工要求的复杂的专业化的前提。因此，成为了"民族化"的每个国家，无论是专制独裁的还是自由的，都使初等教育成为了一种普遍权利。所有成熟的国家都宣布了教育的义务性，都强使其公民把他们的孩子送到学校。这种制度机构成为了意识形态的主要代理者，它——只用通过军队和战争才能与之竞争——把所有臣民转变成了公民，也就是说使人民意识到了他

〔55〕 关于民族语言的兴起和巩固，请参看 Michael Billing, *Banal Nationalism*, London: Sage Publications, 1995, 13 - 36。

们的民族性。[56]如果说约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)断言,在国家中刽子手是社会秩序的支柱,而盖尔纳之发人深思的洞见则是,在国家中起决定性作用的恰恰是教育者。[57]于是新的国家公民对他们的文化的忠诚,超过了对他们统治者的忠诚。

可是,盖尔纳的观点,教育者已使现代国家转变为完全由祭司和抄写员组成的共同体,则是不准确的。[58]尽管识文断字已变得普遍,但在民族中仍存在着新的劳动分工——创造和传播文化和以此谋生的那些人,与消费和使用文化产品的那些人之间的分工。从民选的文化部长、大学学者和讲师到中小学老师,知识分子的等级制满足着国家的需要,在被称为民族的这个巨大的文化演出中,充任着导演和编剧的角色。来自新闻、文学、剧院,以及后来的电影院和电视各领域的文化代理人,形成了支撑性的演员阵容。

在民族巩固之前的王国中,尤其是在西欧的那些王国里,文化代理人组成了一个高效的群体。他们与行政官员、司法系统和军队协同工作,并在建构民族这项工程中一起合作共事。在超民族的王国和帝国治下遭受歧视的少数派群体中——文化-语言的或宗教的,且一般被称为族群的——知识界几乎是新的迅速兴起的民族的惟一的助产妇。

在奥匈帝国、沙皇俄国和奥斯曼帝国的辽阔疆域内,以及在后来的英国、法国、比利时和荷兰的殖民地,出现了充满活力的知识界小圈子。它们的特点是对文化歧视、语言压制或基于宗教理由的排斥具有强烈的敏感性。只有当民族主义者的动乱已在大城市中心——在崩溃中的王国仍软弱和虚假,而在新帝国中则真实和具有支配性——翻腾起来之时,这些群体才会产生。这些圈子熟悉在权力中心形成和传播的高级文化,但它

---

〔56〕 在西方各民族中,对于大众民族化,还没有充足的经验研究。一个例外是如下相对较早的一本著作:Eugen Weber, *Peasants into Frenchman: The Modernization of Rural France, 1870—1914*, Stanford: Stanford University Press, 1976。

〔57〕 Gellner, *Nations and Nationalism*, 34.

〔58〕 Gellner, Nations and Nationalism, 32.

们仍感到自身的劣势,因为它们是自边缘加入其间,而且来自边缘这个事实还被不断提及。由于它们的工具是文化的和语言的,因此它们最先受到影响,并由此形成了民族主义者反抗的先锋。

这些具有自主性的群体发动了一场漫长的战役,给正在出现的民族运动奠定了基础。他们在使民族形成和存在下来的同时,主张对他们所代表的民族的主权。前述那些知识分子中的一些人继续锤炼并成为了新的大众运动的政治领导人。其他人则忠实于他们的知识工作,并且满怀激情地继续勾勒新的民族文化的外在特征和内容。没有这些早期的文人学士们,民族就不会激增扩散,世界政治地图的色调就会更加单一。[59]

这些知识分子不得不利用民众的甚或部落的方言,有时是已被遗忘了的神圣的语言,并把它们迅速地转换为新的现代语言。他们创制了第一批字典,写出了描绘想像的民族和勾勒民族祖地边界的小说和诗歌。他们描绘了象征着民族领土[60]那令人忧郁悲叹的风景,虚构了令人感动的民间传说和巨人似的历史英雄,并把古代的民间传说编排成了一个同质性的整体。[61]他们摘录了适用于各种不同的彼此没有关联的政治实体的事件,把它们组合为时空统一、连贯紧凑的叙事,并由此创造出延伸到原始时代的漫长的民族历史。各种历史材料中的具体要素在塑造现代文化中当然发挥了(消极)作用,但首要的是智识的塑造者们(intellectual sculptors)根据他们的意象铸造了民族的形象,且主要是按照当时错

[59] 关于中东欧少数派民族运动发展几个阶段论述,请参看如下这部由一位捷克学者写作的重要的并以经验为依据的著作:Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, New York: Columbia University Press, 2000. 作者本人将此书不合适的标题和过时的术语归因于它的第一版问世,要回溯到1970年代早期这一事实。

[60] 关于对民族的视觉描绘,请参看如下这部优秀著作:Anne - Marie, *La Création des identités nationales: Europe XVIII - XXE siècle*, Paris: Seuil, 1999, 185 - 224。

[61] 关于为什么和如何制造民族英雄,请参看 P. Centlivers 和其他人(eds.), *La Fabrique des héros*, Paris: Maison des sciences de l'homme, 1998。

综复杂的要求塑造了现代文化的特性。

大部分知识分子都没有把自身视为新民族的助产士，而是自视为正从长期睡眠中苏醒过来的一个冬眠民族的后裔。没有人想把自己看作是没有身份记录被遗弃在教会门阶上的一个婴儿。作为一种类似弗兰肯斯坦创造的怪物——它由有着不同来源的部件组成——的民族形象，特别不想打扰它的虔信者。每个民族都不得不发现它的“祖先”是谁，在一些情况下，民族成员焦虑地探求他们宣扬的生物精子的质量。

世系血统赋予了新认同以附加价值，感知到的过去越漫长，未来就越会被想像得永无止境。如此说来，难怪在所有知识学科的谱系中，最为民族主义化的是历史学家所属的那个谱系。

现代化导致的破裂使人们与其最近的过去相分离。工业化和城市化创造的流动性不仅动摇了僵化的社会阶梯，而且也动摇了过去、现在和将来之间的传统的和循环的连续性。以前，农业生产者不需要王国、帝国和公国的编年史。他们不需要大规模团体的历史，因为他们对与他们具体生存无关的抽象时间没有兴趣。由于缺少前述那样的一种发展观，他们满足于由拼凑的记忆所组成的宗教想像，而那种记忆毫无进步运动所具备的明确而实际的维度。终结变成了开端，永生连结着生与死。

不过，世俗的、令人苦恼的现代世界把时间转变成了象征性和情绪性的意象进入社会意识的主要渠道。历史时间变得与个人认同不可分割，集体叙事赋予民族生存以意义，而民族生存需要重大的牺牲。过去遭受的苦难证明了要求公民付出代价的正当性。正在消逝的世界的英雄主义预示了辉煌的未来，这辉煌的未来也许不属于个人，但一定属于民族。在历史学家的推动下，民族主义变成了一种本质上乐观的意识形态。这是民族主义成功的最根本的秘诀。

第二章
神话与历史混合的史学:起初,上帝创造人民

> 根据以上所说,可见《摩西五经》不是摩西写的,而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔,这是比午时的太阳更为明显的事。
>
> ——博鲁克·斯宾诺莎,《神学政治论》,1670

> 犹太人的土地是犹太民族的发祥地。在这里,形成了犹太民族的精神、宗教和政治认同;在这里,他们最先获得国家地位,创造了具有民族和世界意义的文化价值观,并向世界奉献了万书之不朽之书。
>
> ——以色列国建国宣言,1948 年 5 月 14 日

《上古犹太史》(*Antiquities of the Jews*)是弗拉维奥·约瑟夫斯(Flavius Josephus)于公元 1 世纪晚期创作的一部令人着迷的著作。它可能是第一部由一位已知作者写就的作品,该作者试图重构犹太人——或更准确地说,朱迪亚地区的犹太人——从他们"开始"到他的时代的通史。[1] 约瑟夫斯是一位希腊化的犹太人和信教者,他自吹自擂说他是

---

〔1〕 约瑟夫斯的《上古犹太史》很少表述有关朱迪亚地区以外不断激增的犹太教信徒团体。请参看:Shaye J. D. Cohen,"Ioudaios, Iudaeus, Judaean, (转下页)

上帝选定的“祭司后裔”。因此,他的著作以如下言辞开篇:“起初,上帝创造了天地。但当时看不到地,厚重的黑暗覆盖着它,风行其上。上帝命令应该有光……这事实上是第一天。但摩西说它是某一天。”[2]

这位古代历史学家确信《摩西五经》(Pentateuch)(《旧约圣经》的前五篇)是上帝口授给摩西的,且想当然地认为希伯来人和朱迪亚地区的犹太人的历史应该与创世一起开始,因为那是《旧约圣经》描述它的方式。因此,《旧约圣经》成为了他作品开头的惟一源泉。约瑟夫斯时不时地试图引入其他原始资料来把貌似真实的事物补充到他的历史中,但收效甚微。从创世记(the Creation)的故事,中经犹太人亚伯拉罕的出现和出埃及记(Exodus),到虔诚的以斯帖(Esther)的冒险经历,除了一些显而易见的风格转变和少量策略性的增删之外,他都不加评论和质疑地抄录《圣经》故事。只是在著作的最后部分,当这位历史学家根据圣经故事的结尾继续讲述犹太人的故事的时候,为了创作一个连续而紧凑的故事,他明确诉诸于更为世俗的原始资料,并奋力改写它们。

在公元1世纪末,这位信仰坚定的犹太作者认为,为了亚当和夏娃及其后裔的历史、还有大洪水和诺亚方舟的故事而探究他同时代犹太人的世系是合乎情理的。他不加任何分拣和调整地继续将上帝的行动同人们的作为紧密连接在一起。通过从最古老的时代——在古罗马,古老是一种德性——来描述犹太人的起源,他公然赞美犹太人,大部分是赞美他们的宗教律法和领导他们的全能的上帝。约瑟夫斯生活在罗马,但他在背地里感觉到了吹入巨大的异教世界文化厅堂中的一神教之风,这风驱使他传教士般地写作。正如他从《旧约圣经》中抄录的一样,对他来说,古代历史首先是如希腊历史学家哈利卡纳苏斯的狄奥尼修斯所界定的“典范哲学”,狄奥尼修斯关于上古罗马人的历史的书作成为了这位犹太历史

(接上页)Jew," 载于 *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999, 69 - 106。

〔2〕 Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, 1, 1, 1.

学家的典范。[3]

在公元1世纪,古代神话仍然流行,来世的事件可能为神话中讲述的人类行为增添了趣味。不过,在我们时代中的民族主义时期的开端,出现了引人注目的重新调整。上帝被踢下了他的宝座,此后,真相开始被限定在处理人类行为的《圣经》故事中。但是,上帝那超自然的作品被突然摒弃为不真实的事物,而与那些作品紧密联系在一起的人类故事,却被确认为是历史事实,这一切是如何发生的呢?

应该铭记的是,提炼后的《圣经》"真相"不是关于人类历史的普遍叙事,而是关于一个神圣民族的故事。现代世俗化的阅读和阐释把这个民族变成了人类史上的第一个民族。

犹太历史的早期形成历程

在弗拉维奥·约瑟夫斯和现代之间,没有犹太学者尝试写作他们过去的通史。尽管犹太一神教一诞生就包裹于神学-历史的神话之中,但在中世纪的漫长岁月中,没有产生过犹太历史编纂学。基督教高度发达的编年史传统和伊斯兰教的历史著述都没有求助于拉比的犹太教,而它们都无一例外地拒绝研究其新近的或遥远的过去。[4]世俗时代编年史的事件序列,其性质不同于流亡时代——一种持续的警觉状态,适合于

[3] 请参看 Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, Loeb Classical Library edn. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937。

[4] 编年史类似于约瑟夫斯的作品,一般都开始于创世记、大卫王的兴起和约书亚的统治,而后进入到写作耶稣和使徒们,并接着写到基督教化的法兰克国王们的兴起。比如,请参看 Gregory of Tours, *The History of the Franks*, London: Penguin Classics, 1976。一部出版于公元10世纪的模仿约瑟夫斯作品的著作是值得注意的:*Sefer Yosiphon*, Jerusalem: Bialik, 1974(希伯来语版)。拉比亚希玛斯的族谱出版于11世纪:*Megillat Ahimaaz*(Jerusalem: Tarshish, 1974[希伯来语版])。描述犹太人磨难的较短的编年史出现于12世纪。关于缺乏犹太史学著作的论述,也请参看:Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Washington, University of Washington Press, 2005。

渴望当弥赛亚出现的时刻。遥远的过去是一种确保他会到来的模糊记忆。

雅克·巴斯纳热(Jacques Basnage)是一位定居在鹿特丹、出生于诺曼底的胡格诺派(Huguenot)神学家,在他着手继续那位定居在罗马、出生在朱迪亚的历史学家的工程之前,大约16个世纪过去了。《从耶稣基督到现时代的犹太史:作为对约瑟夫斯历史的补充和继续》(*The History of the Jews from Jesus Christ to the Present Time, Being a Supplement and Continuation of the History of Josephus*)一书由这位清教徒学者写于18世纪早期,主要是对令人厌憎的罗马天主教会进行抨击。[5]和约瑟夫斯作品里的内容一样,在这部作品中,关于过去的写作是服务于道德和宗教目标;从现代意义上讲,它不属于研究性作品,而且几乎没有使用犹太文献。

由于旨在扩展约瑟夫斯的作品,巴斯纳热的著作没有以《圣经·创世记》开篇。作为一位虔诚的神学家,他显然没有怀疑过《圣经》序言的真实性。实际上,在16世纪的马丁·路德之后,正是新教徒们给予《旧约圣经》以更大的重要性和更高的声誉,尤其明显的是在安立甘教会(the Anglican Church)和它的持异议者中间。但像大部分天主教会的批评者一样,巴斯纳热没有在从古代的希伯来人到他同时代的犹太人社区之间划出一条直线。他认为,《旧约圣经》属于所有"雅各的后代"的子孙们,而就基督教世界是"真正的以色列"而言,"雅各的后代"是一个包含的基督徒不少于,也许还多于犹太人的术语。在他把"民族"这个术语用于犹太人时,他不是指其现代内涵,而是把他们作为一个拒绝接受基督作为救主而遭受迫害的派别来探究他们的历史。巴斯纳热带有几分同情来写作关于犹太人的事情,他把他们看作是在整个中世纪腐败的罗马教廷选中

---

[5] Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus – Christ jusqu' à present: Pour server de supplement et de continuation à l' histoire de Josèphe*, Den Haag: Henry Scheurleer, 1706 – 1707.

的牺牲品。只有随着启蒙的新教改革的推进,才会最终把犹太人引向救赎——即他们最终皈依基督教的伟大日子。[6]

大约 100 年后,当德籍犹太裔历史学家艾萨克·马尔库斯·约斯特(Isaak Markus Jost)着手准备犹太史时,他把巴斯纳热的著作用为范本。尽管他也批判它,但他保留了那位新教徒历史学家著作的框架。约斯特九卷创新性作品的第一卷——《从马加比家族时代到我们时代的犹太人的历史》(*A History of the Israelites from the Time of the Maccabees to Our Time*)[7]——于 1820 年出版。信仰"摩西宗教"的讲德语和法语的人们采用了"Israelites"这个术语,比起充满了消极意义的术语"Jews",他们更喜欢"Israelites"。

这部作品会使今天的读者感到惊讶,因为这是现代第一次讲述完整的犹太史的尝试,它由一位自视为犹太人的历史学家写成,它略过了《圣经》时代。约斯特的漫长叙事以哈斯蒙家族治下的朱迪亚王国开篇,接下来是有关重建直到现代的不同的犹太团体的专题。那是一个非连贯的叙事,碎化为许多故事,但最引人注意的方面在于它竟然缺少后来被视为犹太史之有机组成部分的"起初"这个事实。但到了 19 世纪后半期,即民族主义形成的时代,经历了《圣经》在许多欧洲的犹太文人学士中的"复位",前述约斯特那种撰史的特征想必看上去会很怪异。

欲理解这种首次对所有时代犹太人历史条分缕析的研究,我们应该记住它杰出的作者还不是一位民族主义历史学家,或更为准确地说,还不是一位民族主义的犹太人。我们必须回头审视约斯特,去理解他的敏感性,而这种敏感性乃是从古老的犹太世界中演化而来,成为这位年轻知识分子

---

[6] 请参看如下这篇论文:Jonathan M. Elukin, "Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti - Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters," *Journal of the History of Ideas* 53:4 (1992), 603 - 630。

[7] Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet*, 9 vols., Berlin: Schlesinger' sche Buch, 1820 - 1828.

新的精神结构的组成部分。在19世纪最初的20年里，德籍犹太裔知识分子的自我认知——甚至是那些“极端亲犹的”——大部分是文化和宗教上的。当时，年轻的德国与其说是一个政治实体，不如说是一个文化—语言概念。讲各种德语方言的人们组成的这个社会——一个犹太人占1%的社会——近来开始了由法国入侵者强加的相对统一。大部分知识分子，无论是犹太教还是基督教背景，都还没有对民族主义的政治诱惑做出充分的回应，尽管他们中有些人，包括约斯特已经意识到了它最初的锤击声。解放事业就是赢得平等公民权，其进程吸引住了大部分具有犹太教背景的文人学士。在19世纪的第二个十年，德意志各个公国和王国都部分地开始实践了前述进程。在政治民族主义化的过程中，获得公民权的进程是一个关键要素。每个人都在希望，那个被渴盼的德意志国家将会摆脱掉它的牧师根基，会使它的所有宗教完全个人化。

约斯特出生在德国中部的伯尔尼堡(Bernburg)，比批判史学的奠基人利奥波德·冯·兰克(Leopold von Ranke)年长两岁。他以一位典型的启蒙运动的自由主义者开始文人生涯。他被当作犹太人来抚育，上拉比学校。他一直珍爱着犹太宗教文化的一些方面。不过，他支持不断兴起的改革浪潮，并相信他的生活和他的团体能够与正在出现的德国公民身份这个历史-政治的绝佳事物相统一。

他和一些有着犹太背景的朋友和同事一同，在短期内参与创设了一个“科学圈子”。在德国，由该圈子演化出的重要思潮最后以“犹太教的科学(*Wissenschaft des Judentums*)”而知名。这次思想运动影响了所有的现代犹太研究。这个圈子的成员和他们的继承者对犹太身份十分抵触，并在这个问题上都经历过一些苦恼。[8]这些文人学士的“独特的”宗教背景禁止他们获得学术职位，但他们是在大学里从事研究的第一代德国犹太人。他们

---

[8] 关于这次知识分子运动，请参看 Maurice - Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995. 也请参看 Paul Mendes - Flohr (ed.), *Modern Jewish Studies: Historical And Philosophical Perspectives*, Jerusalem: Zalman Shazar, 1979(希伯来语版)。

以教师、新闻记者或改革派拉比的身份维持生活,而在业余时间从事他们的哲学或历史研究。作为知识分子,他们的象征性资本主要在于他们的犹太遗产,他们不愿意抛弃其中的任何精华。而与此同时,他们渴望融入兴起中的德国。因此,他们开始了复杂而艰难的智识之旅。他们相信研究犹太人的过去、强调其积极和有事实根据的方面将有助于建设一座能够使犹太人团体融入未来德国的桥梁。

这样说来,在现代写作犹太史的早期阶段,民族话语没有成为写作规划的特性,这解释了文人们对将《圣经》历史作为犹太历史组成部分的矛盾态度。利奥波德·楚恩茨(Leopold Zunz)是早期"犹太教的科学"的第二位重要的历史学家。他和约斯特都认为,犹太史不是开始于亚伯拉罕的皈依,或西奈山上刻有律法的石板,而是被掳入巴比伦后的回归。他们主张,只有在那时,历史-宗教的犹太教才开始,流亡本身的经历锻造了它的文化。《旧约圣经》为它的诞生增添了营养,但其后它却逐步成长为导致基督教诞生的共同财富。〔9〕

除了渴求公民解放之外,约斯特、楚恩茨和后来的亚伯拉罕·盖格(Abraham Geiger),实际上还有大部分 19 世纪支持改革的人们,还受到当时正得势的非犹太的《圣经》研究的引导。约斯特是约翰·戈特弗里德·艾希豪恩(Johann Gottfried Eichhorn)的学生,后者是前述那种批判趋向的杰出的开创者之一。约斯特熟悉新的文献学批判主义,并自愿地接受它们的大部分观点。〔10〕他清楚,《圣经》的各个片段是由不同作者在相当晚近的时期写成的;他也知悉这些片段缺乏能够证实它们的外在证据。这不意味着他质疑关于犹太人兴起和后来他们王国巩固之神话的真实性,但他以为这段可疑的时期过于模糊,以致不能作为有意义的历史研究的基础。而

〔9〕 关于楚恩茨和《圣经》的论述,请参看 Reuven Michael, *Historical Jewish Writing*, Jerusalem: Bialik, 1993(希伯来语版),207。

〔10〕 约斯特评论《圣经》的观点,请参看如下这部引人专注的著作:Ran HaCohen, *Reviving the Old Testament*, Tel - Aviv: Hakibutz Hameuhad, 2006(希伯来语版),54 - 77。

且，在迦南（Canaan）的犹太人，尽管拥有强加给他们的摩西律法，但他们与周围的异教民族没有什么不同。直到被掳到巴比伦，他们都执意拒绝——只有人数有限的祭司和先知阶层——恪守上帝的命令。在《圣经》被编辑并在真正需要它的守信的公众中传播开来之后，它成为了塑造认同的一部作品。约斯特写道，“雅各的后代从埃及出来之时，他们原始且无知。”“在波斯的犹太人研究并从波斯人那里学到了一种新的宗教观，一种文明化的生活、语言和科学。”〔11〕因此，在最广泛意义上说，正是被掳到巴比伦这个时期应该代表着犹太史的开端。古代希伯来人的宗教信仰与犹太史之间的断裂最终成为了大部分德国“犹太教的科学”的开创者们的根本观念。〔12〕

无论是公开的还是隐微的，每个历史佐证都需要意识形态。约斯特的研究方法一贯清晰易读。他的伟大著作力图使德国读者相信，尽管“上帝的选民”有着不同的信仰，但犹太人和基督徒一样，他们不是基督徒广为分布的居住地上的“外来”的民族。在第二圣殿被破坏之前很久，犹太人的祖先更喜欢居住在圣地之外，尽管他们传统上在宗教方面自我孤立，但他们始终是生活其中的各民族的有机组成部分。约斯特反复重申，“他们一直是犹太人，尽管他们也是其他民族的成员。”“他们热爱在耶路撒冷的教友们，并祝愿他们和平与富裕，但他们更珍爱他们新的家园。他们与他们有着血缘的弟兄一起祈祷，但却与同他们有着祖国的弟兄一起进行战争。他们友善地对待他们的血缘弟兄，但却为他们的家园而流血杀人。”〔13〕

在遥远的过去，他们的家园曾是巴比伦或波斯，但后来主要是后拿破仑的德国。约斯特充分意识到德国民族主义的早期象征，并像大多数有

〔11〕　转引自 Michael, *Historical Jewish Writing*, 220。

〔12〕　关于这个主题的论述，请参看 Nathan Rotenstreich, *Jewish Thought*, Tel Aviv: Am Oved, 1966（希伯来语版），43。

〔13〕　转引自 Reuven Michael, I. M.. *Jost: Founder of Modern Jewish Historiography*, Jerusalem: Magness Press, 1983（用希伯来语写成），24－25。

着犹太血统、有文化修养的个人一样，找寻着加入德国民族主义的间接路径。这解释了一部有着令人惊异的眼界和原创性的史学著作得以创作，以及它始终完全不像其后的犹太史学的原因。在19世纪，一个人着手准备写作一部他自认为是其一员的集体的历史，他通常会从民族主义者的动机出发来做这项工作。不过，约斯特受十分不同的智识和精神激励的驱使，来重构他自己的犹太人的历史。他的预设是犹太人可能分享了共同的起源，但不同的犹太团体并不是一个惟一实体的不同成员。这些犹太团体的文化和生活方式，从一处到另一处存在广泛的不同，他们只是因为独特的自然神论的信仰而联结在一起。并不是超犹太人的政治实体将犹太人和非犹太人分隔开来，因此在现代世界里，他们和所有急速进入现代民族中的其他所有团体和文化群体一样，都被赋予了相同的公民权。

在他著作的第一卷出版之时，约斯特写信给一位朋友，透露了引起和激发他撰写史学著作的政治上的想法：

> 只要犹太人不与这个国家的居民通婚，国家就不会承认他们的合法地位。国家是依凭其人民而存在的，而它的人民必须组成一个统一体。某个社团的主要原则是它单独拥有真理，并因此必须避免与国家的居民的任何形式的整合，那么，国家为什么要提升它的地位呢？……这会是我们的孩子们推理的方式，他们会为了获得自由而自愿和欣喜地放弃一个强制性教会，自由是对民族的归属感，是热爱祖国和献身国家——尘世之人的最高级所有物。〔14〕

这些坦率清晰的叙述表明，约斯特显然认同他的时代急速上升中的民族主义基本原则。但他怀疑在兴起的德意志民族中犹太人和非犹太人共生合作的可能性，而且在1830年代的保守主义浪潮和所有反犹思潮发生之后，他的这些怀疑会有所强化。

---

〔14〕 这封信发表于 Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, NH: Brandeis University Press, 1994, 238。

这位开拓性的历史学家的后期作品显现出了事态的若干发展变化。在19世纪中期之后，德国认同政治将会经历观念上的剧变，但此剧变的最初迹象甚至在1848年革命前就能觉察出来，这些迹象影响到了对犹太人过去的早期重构。约斯特的第二本小书《犹太民族通史》(*General History of the Israelite People*)出版于1832年。在此书中，《圣经》时期已经占据了整个叙事的更多部分，同时犹太人被描述为有着更为紧密的、有历史连续性的整体。[15] 自此以降，约斯特的思想论调变得非常的政治化，尽管还不是民族主义化。在"犹太民族"的叙事中，《旧约圣经》成为了更为合理的资料源泉。在随后的岁月中，约斯特的政治观点变得越发审慎和犹疑，他还从他的第一部书所遵循的《圣经》批判主义的立场上退却下来。这种变化已经明显体现在他把相对较长的时期分配给早期希伯来人和较为晚近的犹太人。

如此说来，正是从此时开始，在把《旧约圣经》作为可靠的历史资料的观念，与试图用前民族主义者或民族主义者的术语来界定现代犹太人认同之间出现了紧密的关联。作者越是民族主义化，他就越会把《圣经》看作是历史，证明"犹太民族"有着共同起源的出生证。一些改革派出于极为不同的原因——比如为了反对正统派的拉比对《塔木德》(Talmud)的忠诚，或为了模仿新教的风格——而对《圣经》感兴趣。但从艾萨克·约斯特开始，中经加入"犹太教的科学"第二阶段的一些知识分子，到伟大的革新者海因里希·格拉茨(Heinrich Graetz)的出现，《旧约圣经》最终成为了基本的，以史学方法探究"犹太民族"这个迷人的虚构的起始点。在19世纪的下半叶，前述虚构将变得日益重要。

---

〔15〕 I. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, Karlsruhe: D. R. Marx, 1836 (1832).

作为神话与历史混合史学的《旧约圣经》

约斯特的《犹太人的历史》(*History of the Israelites*)是现代第一部犹太史，但在它的时代不是很流行。绝非偶然，这部著作从没有被译成其他语言，甚至没有被翻译为希伯来语。但它符合无论是世俗的还是非世俗的德籍犹太裔知识分子的观点，他们都卷入了解放运动，大部分都不想在模糊不清的上古中寻根。他们都自视为德国人。就他们继续信仰上帝(Providential deity)而言，他们都把自己描绘为摩西宗教的成员，并支持有活力的犹太教改革派(Reform)思潮。对于中东欧大部分启蒙运动的有文化修养的继承者来说，犹太教是一个宗教团体，当然不是一个流浪的民族或来自外星的民族。

拉比们和传统的宗教人物——就是说，犹太团体的"有机"知识分子们——还没有为了确证他们数世纪以来认为是理所当然的身份而不得不去研究历史。

海因里希·格拉茨创作的《从最古时代到当下的犹太史》(*History of the Jews from the Oldest Times to the Present*)的前几卷开始出版于1850年代。该书十分成功，它的部分内容很快就被翻译为希伯来语，也被翻译成其他几种语言。[16]这部开创性的著作，以令人感佩的文学天资写成，在整个20世纪的犹太民族史上一直占有一席之地。它对未来的犹太复国主义者思想的影响难以估量，但其重要性和中心地位是无可置疑的。尽管这部涉猎全面的著作只是简短地描述了东欧犹太史[格拉茨生于彼时是德国一部分的波兹南(Poznań)，他的母语是意第绪语，但他拒绝将他的

〔16〕 Heinrich (Hirsch) Grätz, *Geschichte der Juden onältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig: O. Leiner, [1853—1876] 1999. 早在1870年代，这部著作的一些部分被译成希伯来语，但在20世纪，才完成(几乎)完整的翻译。它的英文版出版于1860年代，完整的著作在1890年代在伦敦出版。我使用的是如下版本，Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Philadelphia: JPS, 1891 - 1898。

著作翻译为他父母的"不体面的方言"],但俄罗斯帝国中的早期民族主义知识分子仍满腔热情地接受了它。在他们有记载的对"古代祖地"的所有梦想中,我们还是能发现他大胆放言的踪迹。〔17〕他的著作丰富了在热切探求新的历史记忆领域——不再是传统的但仍然利用传统——的作家和诗人们的想像力。他也促进了世俗的,虽说不是完全无神论的对《旧约圣经》的兴趣。之后,在巴勒斯坦的第一批犹太复国主义定居者们使用他的著作作为通往漫长过去的道路图。在今天的以色列,还有学校和街道被命名为格拉茨,所有关于犹太人的通史著作都不会删除对他的简短陈述。

格拉茨具有这种巨大影响的原因是明确的:这是以执着和情感来努力虚构犹太人民——"人民"这个术语在某种程度上意指现代的"民族"——的第一部著作。尽管格拉茨从来不是一位绝对的犹太复国主义者,但他为犹太史的写作塑造了民族主义的模型。他以超乎寻常的精湛技巧,成功地创造了一种统一的叙事,将存疑的多样性最小化,并创造出了一个未曾断裂的、有分支但始终是单一的历史。同样,他的基本的时代划分,联结了时间上的中断,消除了空间上的差距和缺口,将会满足未来犹太复国主义历史学家的需要,甚至在他们修整和重塑时代分期时,也是如此。从此对许多人来说,犹太教不再是一个在巨人的阴影下面对各种困难和诱惑,设法生存的、历经沧桑的、不同的宗教文明,而是成为了被迫离开迦南祖地,并在其青年时期到达了柏林门口的一个古老民族或种族。由拉比的犹太教在公元初期几个世纪中复制的,关于流浪的犹太人的流行的基督教神话,被一位历史学家转换成前民族的犹太叙事。

要创造一个新的时代范式,驳倒以前"错误和有害的"范式是必要的。而为了开始建构一个民族,摒弃那些没有承认该民族的基本和主要

〔17〕 根据舒缪尔·费纳(Shmuel Feiner),格拉茨的著作变成了犹太复国主义的爱慕者组织(the Hovevei Zion orgnizaiton)(该组织是犹太复国主义运动的先驱)的民族史教科书。请参看 *Haskalah and History*: *The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002,347。

论据的作品是必要的。正是出于这个原因，格拉茨把他的前辈约斯特指责为犹太史上“令人痛苦的破洞”：

> 他把数千年史诗般的戏剧撕成了碎片。在古老的犹太人、先知们和赞美诗作者们的祖先和其同代人，与犹太人、拉比的信徒们之间，约斯特挖掘出了一个深邃的裂口，在它们之间制造了清晰的不同，好像后者不是前者的后裔，而是完全不同的祖先的后裔一样。〔18〕

什么样的祖先产生了如此多的犹太人呢？下一章会论及这个问题。就现在来说，应予注意的是，一位民族主义者的历史——或严格说来，一位前民族主义者的历史，因此在此情形下的主张没有包括明确的政治主权的吁求——不能容忍知识空白或不合其意的偏离。格拉茨断言约斯特、楚恩茨、盖格和其他人因为“盲目”而造成了难以忍受的大裂口，这又妨碍他们将这个古老王国视为犹太史上的正统时期——他们凭此谴责犹太人一直仅仅自视为宗教文明的而非永恒民族或部落（*Volksstamm*）的成员。格拉茨力图修补这巨大的裂口。

格拉茨的尖锐批评不是出现在前述那部著作的前面部分，而是出现在行将结尾处关于现代的那卷中。约斯特于1860年去世，关于现代的那卷写于他去世后几年。当格拉茨于1853年开始发表他的宏大作品之时，他也像巴斯纳热和约斯特一样，是以《圣经》时期之后的犹太叙事开篇，第一卷包含了圣殿陷落后的《密西拿》（*Mishnah*）和《塔木德》时代。此后他回述了哈斯蒙王国时期，但只是在20年后——就是在第二帝国兴起、俾斯麦（Bismarck）的普鲁士统一德国之后，随着民族主义在中东欧胜利

---

〔18〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 5, 595. 格拉茨怒讨约斯特，预示了哥舒姆·肖勒姆（Gershom Scholem）对利奥波德·楚恩茨和其他早期犹太教的科学的历史学家的愤怒。他们“不知道他们的立场，不知道他们是希望建设犹太民族和犹太人民，还是帮助击败它们。”请参看 *Explications and implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, Tel Aviv: Am Oved, 1975（希伯来语版），388。

地日益增长——格拉茨的原型民族主义者的立场才获得了它最终的、成熟的形式。[19]只是在他总结了同时代的犹太史，并以19世纪中期挑衅的、充满仇恨的论调结束其著作之后，为了重构“上帝选中的道德民族”的起源，格拉茨才从年代学上后撤下来。绝非偶然的是，被描述为迄今为止创作的关于犹太人的第一部民族－历史史诗，应该与《圣经》时期一起达致顶点。

为了形成民族意识，一种现代的集体认同就需要神话学和目的论。基础神话当然是《旧约圣经》这个文本宇宙，它的叙事和历史成分在19世纪后半叶成为了充满生气的神话，尽管存在着针对它的文献学批判主义。[20]对格拉茨来说，一个模糊但还不是完全民族主义者的假定——永恒的犹太民族天定要把救赎带给世界——滋养了目的论。

存在了数世纪之久的诸多犹太人团体，从没有认为《旧约圣经》是一部没有“口传托拉”(《密西拿》和《塔木德》)的解释和中介就能够阅读的独立著作。主要是在东欧的犹太人中，《旧约圣经》已成为了一部边缘著作，只能借助宗教律法哈拉卡(Halakhah)，当然还有它的获认可的评注者才能得以理解。《密西拿》和《塔木德》是犹太人日常使用的文本；从《托拉》(《摩西五经》)中摘录的段落，没有任何叙事连续性，以每周一段的形式在犹太教堂中介绍给信众。整体看来，对于在遥远过去的卡拉派信徒(Karaites)和现代的新教徒来说，《旧约圣经》始终是最重要的著作。对于历经数个世纪的大部分犹太人来说，《圣经》是神圣经典，既然如此，它就不是人的心灵可以轻易理解的，正如作为地球上一处真实存在的地方，圣地仅仅存在于宗教想像中一样。

---

〔19〕 关于这部著作写作的背景，请参看 Reuven Michael, *Hirsch* (*Heinreich*) *Graetz: The Histrorian of the Jewish People*, Jerusalem: Bialik, 2003(希伯来语版), 69－93 and 148－160。

〔20〕 比如，亚伯拉罕·马普创作的《锡安之恋》，出版于1853年，是第一部用圣经希伯来语写成的小说。它就给犹大王国披上了民族主义者—浪漫的荣光。请参看 Abraham Mapu, *The Love of Zion*, London: Marshall Simpkin, 1887。

拉比学校的产物,即受过教育的犹太人,多半都受到世俗时代的影响,他们形而上的信仰开始显现出一些瑕疵,他们都渴望另一种源泉能够补充和强化他们的不确信的、崩溃着的认同。在他们看来,历史这种宗教是宗教信仰合适的替代物,但对那些明显不能接受在他们眼前兴起的民族神话的人们来说——不恰当地与异教的或基督教的过去有密切联系的神话——惟一的选择就是虚构和支持一种类似的民族神话。前述那种神话的文献资源即《旧约圣经》,一直是崇拜的对象,甚至对于现代犹太人坚定的仇恨者来说也是如此。这一事实推动了前述的那个选择。因为在犹太人自己的祖地上,他们推定的古代王国提出了犹太人是一个民族或国家而不只是生活在其他霸权性宗教阴影之下的宗教团体的最强有力的证据,由此,在犹太民族的不断想像中,那种危险而缓慢地接近《圣经》的方式转变成了一次坚定的行军。

19 世纪欧洲的民族运动为了表明他们不是新近出现的,而是自无法追忆的时代就存在的实体,都在虚构的过去(古典希腊、罗马共和国、条顿或高卢部落)中探求着黄金时代,犹太民族主义的早期萌芽也像它们一样,求助于神话中的大卫王国,这个王国的辐射率和能量跨越数个世纪,一直储存在宗教信仰的电池中。

到了 1870 年代,在达尔文和他的《物种起源》(*The Origin of Species*)出版之后,以《创世记》的故事来进行严肃的历史写作已不可能。因此,与约瑟夫斯的古代史不同,格拉茨的著作以"犹太人定居在国土上和他们成为一个民族的开端"开篇。为使著作更为科学,早期的奇迹被删除。说来奇怪,把《圣经》中族长的故事和《出埃及记》缩减为简要的概说,被认为使著作更为民族主义化了。格拉茨直截了当地把亚伯拉罕称为这位犹太人,并用两页纸描述了摩西。对他来说,是孕育万物的大地和古代民族的疆域——而非迁移、流浪和《托拉》——孕育了各民族。迦南这块土地有着"不可思议的"动植物群和特殊的气候,造就了犹太民族的独特性格;正是在这样的环境中,这个民族在幼稚阶段就迈出勇敢的、早熟的第一步。一个民族的特性在一开始就已注定,并在此后从未

再改变：

> 如果当这个民族还在幼稚阶段之时，神圣的种子已在其心灵中发芽成长，而且它的内心已经感受到——尽管朦胧地——它天定要做伟大的业绩，这会使它同其他民族区别开来，并使它处于更高的位置。即使直到那种朦胧的情感已长成强大的信仰之时，它的老师和导师才教导它——即使这样，在这样一种环境中的这样一个民族，不发展出永远不会从其内心中被除去的特殊品质，是不可能的。[21]

格拉茨提出了上述观点之后，就开始彻底采用《圣经》故事，并用雅致优美的文学语言，突显英雄的事迹、军队的英勇无畏、王国的主权，尤其是"犹太民族的童年时代"所有的道德上的强大力量。尽管他谨慎地表达了对《旧约圣经》后面几篇的保留意见，但他提出征服迦南之后的故事乃是一系列有充分根据的、无可置疑的事实。直到行将离世，他一直坚持着这个立场。对他来说，跨过约旦河并征服了迦南美地的"雅各的后代"，是一个独特的被选定追随他们祖先的原始部落的后裔。

格拉茨努力为上述那些奇迹提供合理的解释，但他还是将他们从核心叙事降低到补遗的地位。不过，他没有触碰预言书（prophecies），尽管正是人的行为使它们具有决定性。因此，比如英勇的士师们（judges）的行为与年轻的大卫战胜歌利亚（Goliath）的胜利被较为详细地讲述了，那位长着红头发的年轻人权势的上升和其王国的巩固也占据了许多篇幅。尽管大卫完全是一个宗教上的罪人，但上帝和格拉茨都原谅了这位勇敢的国王，"由于他的伟大业绩"始终是为了人民而做的，在犹太教中他成为了杰出典范。所罗门王国也获得了一整章的待遇，因为"它是能与地球上最强大的王国相匹敌的一个辽阔而强大的国度"。格拉茨估计它的人口大约有400万；分裂为两个王国标志着它衰落的开始。那个罪恶的以色列王国导致了它的自我毁灭，而最终，同样的命运最终也降临到犹大

〔21〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 1, 7.

王国最后的几个国王头上。

雅各后代悲惨命运的故事与宗教的原罪观念相关,但更为强烈的指责则被置于雅各的女儿们头上:一个引人注目的事实是,犹太女性,被指定的纯洁和道德的女祭司,却表现出对巴力(Baal)与阿斯塔蒂(Astarte)非道德崇拜的一种特殊倾向。〔22〕但幸运的是,古代的雅各的后代中也有先知,他们使用了他们所有的能量,奋力指导人民接受其他民族不知道的一个崇高的、令人尊敬的道德观和一种独特的精神特质。

格拉茨一直忠信于那些核心叙事,始终对《旧约圣经》充满敬畏;当在《圣经》的意识形态里陷入矛盾的时候,他有时会提出不同的研究理路而不是试图调和那些矛盾。比如,格拉茨描述摩押人路得(Ruth the Moabite),即大卫的非犹太的曾祖母的生活,其方法与孤立主义者以斯拉(Ezra),即从被掳巴比伦而回归的人们的领袖的政策相同。但他精巧地重构了路得和大卫两人之间的道德和政治的反差,乍看上去好像他不可能在他们中间进行取舍。格拉茨清楚地知道取消异族婚姻和驱逐非犹太妇女和她们的孩子的重大意义。他写道:

> 以斯拉认为与外族通婚是一种可怕的原罪。在他眼中,犹太或以色列种族是一个神圣种族,他们因与异己部落的混合而容许亵渎神圣,即便他们已发誓弃绝偶像崇拜……那是一个决定犹太民族命运的时刻。以斯拉,和那些像他一样思虑的人们在犹太人和世界其他民族之间建起了一道隔离之墙。〔23〕

格拉茨毫不犹豫地补充说,前述这个行动第一次激起对犹太人的仇恨。这可能是他强调路得故事的原因——意识到它是对从巴比伦归回的人们所秉持的"圣洁种子"观念的普遍挑战。不过,对于创建排外的犹太教,以及由倡导者以斯拉和尼希米(Nehemiah)制定的严苛的界限划分,

---

〔22〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 1, 7. 请参看 Graetz, *Essays – Memoirs – Letters*, Jerusalem: Bjalik, 1969(希伯来语版),131。

〔23〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 1, 367 – 368.

他最后都倾力给予支持。

在格拉茨著作较早的几卷中,基于族群宗教基础上的一种浪漫的观念已经指导了他,但还没有如此有力。他毕竟是一位观念史家,他关于犹太史较早的几卷详细叙述了他们的文献遗产,并主要关注遗产的道德和宗教内容。与此同时,特别是 1848 年民族 - 民主的春天运动(Spring of the Nation in 1848)失败之后的民族主义的形成岁月中,德国民族主义者基于血统和种族的定义变得日益冷酷无情,这在一小群犹太裔知识分子中激起了新的敏感意识。尽管他一再怀疑和犹豫,他还是成为了他们中的一员。意识最敏锐的是摩西·赫斯(Moses Hess)。他是一位左派人士,有着知识分子勇敢的男子汉,卡尔·马克思以前的一位朋友。赫斯的著作《罗马和耶路撒冷:民族主义者的最后问题》(*Rome and Jerusalem: The Last Nationalist Question*)于 1862 年出版。〔24〕它显然是一部民族主义者宣言,也许是其同类中第一部以完全世俗的形式发表的宣言。因为赫斯的立场在塑造格拉茨的犹太史方面有着相当的决定性,所以我们要简要地考量他们二人之间的关系。

种族和民族

在《罗马与耶路撒冷》一书的前言中,赫斯以极大的热忱引用了格拉茨的观点。那位犹太历史学家的著作(第五卷)告诉他,即便是包括《塔木德》在内,犹太史"还是拥有一种民族特性;它绝非只是教义或教会史。"〔25〕这一令人注目的新发现正是这位疲倦消沉的革命者精神挣扎的答案。在德国,他每天都面对政治上和哲学上的反犹表达,这驱使他去发现他的"民族存在"。在他的整个著作中,赫斯没有做任何努力来隐藏

〔24〕 Moses Hess, *Rome and Jerusalem: A Study in Jewish Nationalism*, New York: Bloch Publishing Company, 1918.

〔25〕 Moses Hess, *Rome and Jerusalem: A Study in Jewish Nationalism*, New York: Bloch Publishing Company, 1918, 39.

他对德国人的厌恶,并且没有停止对他们的痛斥。他倒喜爱法国人,更喜欢"真正的"犹太人。

赫斯被逐出德国,移居到法国。他指出,欧洲革命的失败促使他暂时退出了政治,专注于自然科学。他认真而热切的伪科学阅读把他引入了在 1850 年代开始缓慢沸腾起来的种族主义理论。

正是在 1850 年,斯科茨曼·罗伯特·诺克斯(Scotsman Robert Knox)发表了他广为人知的著作《人类的种族》(*The Races of Man*);两年后,詹姆斯·W. 莱德菲尔德(James w. Redfield)的著作《比较面相学,或人类和动物的相似性》(*Comparative Physiognomy, or, Resemblances between Men and Animals*)在美国出版。1853 年,卡尔·古斯塔夫·卡鲁斯(Carl Gustav Carus)的《人类形体的象征意义》(*Symbolism of the Human Form*)在德国出版,同年出版的还有法国人阿瑟·德·戈宾诺(Arthur de Gobineau)的《论人类种族的不平等》(*Essay on the Inequality of the Human Races*)。[26] 其他"科学的"作品仿效前述那些著作。在 19 世纪下半叶,一些最重要的思想家开始在种族主义者和东方学家流俗的沼泽中欢快地荡桨划船。这种风行一时的研究方式蔓延开来,并逐步在政治左派和杰出的学者中获得了支持。从卡尔·马克思到厄内斯特·勒南,都发表了关于犹太人、非洲人和东方民族的充满偏见和歧视的作品,它们都很快成为了规范。

欲理解种族理论在西方文化中心的流行,我们必须考虑到欧洲优越感是建立在欧洲大陆的西部和中部工业、技术迅速发展的基础之上,这种

---

〔26〕 Robert Knox, *The Races of Man*, London: Beaufort Books, 1950; James w. Redfield, *Comparative Physiognomy, or, Resemblances between Men and Animals*, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003; Carl Gustav Carus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt*, Hildescheim: G. Olms, 1962; Arthur de Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*, New York: Howard Fertig, 1999. 值得注意的是,约翰内斯·诺德曼的如下这部开创性的著作的出版要早于《罗马与耶路撒冷》,他的著作也许是第一部将反犹确定在种族基础之上的作品。请参看 Johannes Nordmann, *Die Juden und der Deutsche Staat*, Berlin: Nicolai, 1861。

发展方式被解释为反映了欧洲人在生物和道德上的优势。而且,科学发展取得的进步,导致了将生命科学与社会研究、历史学联系在一起的比较幻象(comparative fantasies)。到了1880年代,种族理论几乎变得无可争议、不容质疑。

赫斯贪婪地阅读着这些新著述,他敏锐的感觉——以前曾使他成为一名共产主义者,也许是德国的第一位共产主义者——现在使他得出了一项新结论:"在民族性和自由问题的背后,还存在着一个更深层的问题,它不可能仅仅通过话语就能得到解决,这就是种族问题,它和历史本身一样古老,在试图解决政治和社会问题之前,必须先解决它。"〔27〕

过去的历史完全由持续不断的种族冲突和阶级战争的故事构成,但种族冲突占据了支配地位。直到这些血腥的斗争终结之时,赫斯声称,犹太人,至少是在东欧的犹太人,应该重返注定为圣地的起源地。赫斯断定,犹太人与非犹太人冲突的原因在于他们始终是一个独特的种族群体。可以在埃及找到这个古老而持久种族之开端。除了庙宇和宫殿的建筑者外,法老们坟墓中的壁画描绘的人的类型,其面相与现代犹太人相同。"犹太种族是保留着完整性的人类原初种族之一,"赫斯写道,"尽管气候环境不断变化,但数世纪以来犹太这一人种保留了它的纯洁性。"他继续写道:"犹太男女力图通过皈依,或与印欧和蒙古种族通婚来掩盖和忘掉他们的血统是徒劳的,因为犹太人种是不可毁灭的。"〔28〕

什么能够解释犹太民族不可思议的悠久历史呢?在他的整个著作中,赫斯反复重申答案首先是它的宗教和信仰。他蔑视犹太教改革者,正如他嘲弄德国解放的追随者一样。犹太教是防止犹太人民被同化的一种民族传统。不过,同化自始就不可能。完全可以肯定——尽管宗教极为重要,但它不是犹太人身份的惟一保障:

> 这样说来,形成生活的不是理论,而是种族;同样,《圣经》的一

〔27〕 Hess, *Rome and Jerusalem*, 40.

〔28〕 Hess, *Rome and Jerusalem*, 59, 61.

家长制的生活是犹太人崇拜的源泉，但不是教义形成了《圣经》的——家长制的生活，而是犹太人祖先的家长制生活构成了《圣经》宗教的创造性的基础，而从家庭传统中发展而来的恰恰就是民族的历史崇拜。〔29〕

关于"民族的起源－宗教"这个基本观点的大部分内容，已经暗含在格拉茨《犹太史》（*History of the Jews*）第一卷的前言中。但直到那时，格拉茨的历史观还是倾向于双元的，在精神与物质之间摇摆不定，而赫斯的种族"唯物主义"帮助把格拉茨的历史观转变到更为坚定的本质主义者和民族主义者的立场上来。到1860年，在《犹太史》——赫斯在《罗马和耶路撒冷》中曾赞誉过的——第五（早期的）卷中，格拉茨把流亡前甚至是流亡后的犹太史称之为两个基本的组成要素。一方面，明显不朽的犹太部落是身体，而同样永恒的犹太教则是灵魂。但自1860年代晚期以降，在界定犹太人的过程中，格拉茨把身体描述为更具决定性，尽管神圣的天佑在整个历史中持续不断地徘徊在他们身旁。

在遇到《罗马和耶路撒冷》的作者之前，格拉茨已读过它。那次相会开启了他们之间亲密的友谊和广泛的通信联系，一直持续到1875年赫斯去世。这两个人甚至计划一起到古老的"祖先的土地"上游历，但最终是历史学家独自到那里游览。赫斯的著作出版一年后，格拉茨发表了一篇极为吸引人的论文，标题为"犹太种族的返老还童"（"The Rejuvenation of the Jewish Race"）。〔30〕它主要是与赫斯的一场未公开言明的对话。尽管该文间接提出了一些质疑和疑虑，但它还是显示出对上述思想意识突破性发展——赫斯是刺激因素之一——的部分接受。这种"返老还童"不仅揭示出格拉茨作品中虚构犹太民族的方法，而且揭示出这位历史学家

〔29〕 Hess, *Rome and Jerusalem*, 85. 关于赫斯的一部辩护式的作品，请参看 Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York: New York University Press, 1985。

〔30〕 载于 Graetz, *Essays - Memoirs - letters*, 103 - 109。

尖锐地意识到了使许多欧洲知识圈心神难安的民族性问题。

格拉茨想知道,是什么给予一个人类团体把自身描述为一个民族的权利。他回答道,不是一个种族的起源,因为有时种族类型不同的人们接合在一起会形成一个民族。语言也不必然是民族共有的特性,比如像瑞士所显示的。甚至一个统一的疆域对于一个民族的形成也是不够的。格拉茨问道,是历史记忆统一了众人吗？他以敏锐的、有先见之明的历史观察回答说,直到现代之前,各个民族没有加入到政治历史之中,但他却消极地看待领袖和统治者的业绩。那么,难道是高级文化为民族性提供了基础？不是,因为高级文化也是一个新事物,整个民族还没有得到它。各民族的存在是一个谜,似乎没有解释它们的独特方法。

按照格拉茨的解释,显然存在着消失于历史之中的普通民族和不朽的民族。希腊和拉丁种族没有留下任何事物,它们消融进了其他人群中。相比而言,犹太种族成功地保全了自己并幸存下来,并将复兴不可思议的《圣经》时代的青春。它在巴比伦之囚和回归耶路撒冷之后的复兴揭示了其更新的潜力。因此,犹太民族是一个有着神奇再生能力的有机体,这使得他们不同于普通的生物有机体。犹太种族的存在自始就是独特的,这是为什么说它的历史是一个奇迹的原因。事实上,它是终将会拯救整个人类的"弥赛亚式的民族"。对格拉茨来说,上帝选民的目的论与其说是政治的,不如说是道德的,它保留着处于瓦解中的传统信仰的一些模糊的残余。

像 19 世纪所有对民族抱有希望的历史学家一样,格拉茨也臆断自己民族的历史是宏伟高尚的,不想与其他任何民族的历史进行比较。我们会在写于 1860 年代下半叶和 1870 年代初的《犹太史》的最后几部分中,看到对上述这种(诚然不是原创性的)论点的回应。在专写现代犹太史(直到 1848 年革命)的那一卷中,民族主义的方面就特别突出;如本书稍早时所指出的,在其著作的最后两卷中,这位历史学家力图重构《圣经》时代犹太人的谱系,民族主义的方面就更为突出了。这些卷册中自高自大的论调激起了另一位历史学家的盛怒。

历史学家们的争论

在1870年代，海因里希·冯·特赖奇克已是一位知名历史学家，他在柏林大学拥有受人尊重的大学教授职位。他的那部得到了高度赞誉的著作《19世纪德国史》(*The History of Germany in the Nineteenth Century*)于1879年开始出版。同年，享有盛名的杂志《普鲁士年鉴》(*Prussian Yearbooks*)发表了一篇他的重要论文。他是该杂志的合作编辑。那篇论文的题目是“关于我们犹太人的一种谣言”(“One Word about Our Jewry”)。可以说它第一次使学者强烈反感犹太人认同在学术上具有了正当性。

这位受人尊重的历史学家的主要焦虑在于人口方面。来自东欧的犹太移民浪潮已经扩大了犹太人在德国的影响，这被视为对德国民族的威胁。特赖奇克认为，这些移民至少不像出身西班牙的犹太人，后者生活在一个宽容的社会中，因此已充分融入到他们在西欧的东道国中。但波兰的犹太人曾遭受基督教的暴虐支配，这使他们处于道德反常之中，并对德国的较为高级的文化感到陌生，他们的融入可能会导致混杂的日耳曼－犹太文化。这些犹太人不得不做出巨大努力来融入仍然把他们排除在外的日耳曼民族之中。但这种盼望中的发展远未实现，因为那些犹太人被竭力鼓吹自我隔离的学者们，尤其是那位傲慢荒谬的历史学家海因里希·格拉茨所引领。特赖奇克曾阅读过《犹太史》，或至少读过它的最后几卷，并被其激怒：

> 一定要读读格拉茨的《犹太史》：对基督教这个“宿敌”是多么狂热的愤怒，对从路德到歌德和费希特(Fichte)这些日耳曼民族最纯正和最伟大的代表的仇恨是多么的不共戴天！多么过分、空洞和无礼的傲慢！……这种对德国“非犹太人”不择手段的顽固仇恨也不

是局限于单独一个狂热者的思想中。〔31〕

特赖奇克的高级职位没有吓到格拉茨，针对特赖奇克的反犹批判，他写了一篇论证严密的回复。但在他文章的结尾之处，他按捺不住，挑衅性地引用了本杰明·迪斯雷利(Benjamin Disraeli)的话：

> 你不可能毁灭一个纯粹白人的种族。这是一个令埃及和亚述国王、罗马皇帝和基督教宗教法庭的审判官绝望的心理事实、一个自然法则。任何惩罚性的制度和任何肉体上的折磨，都不可能导致一个低级种族毁灭或击败一个高级种族。〔32〕

面对这种民族主义者的“顽固”，特赖奇克提高了他的论调，露出了他史学研究的利齿：“犹太人与西方各民族的充分合并从未实现过。惟一可能的是弱化这种对抗，因为对抗根植于古代历史之中。”〔33〕而且，他在格拉茨的著作中辨识出欲使犹太人成为德意志民族中的一员的渴求，一种每个“真正的”德国人都会不假思索地拒绝的渴求。他接着指责格拉茨的犹太民族主义者的自负，最后想知道格拉茨是否在各个方面都自视为一个德国人。特赖奇克断定，不是。在他偶然出生的祖国中，格拉茨是一个外国人，是一个“既不理解也不想理解我们民族的”东方人；除了他拥有我们的公民身份和使用我们的母语——尽管只是为了诅咒和谩骂我们，他和我们没有任何共同之处。而后，这位普鲁士历史学家信马由缰地写道：

> 但是，如果这种种族自负成为公众行为，如果犹太人甚至要求承认其民族地位，那就将破坏解放的法律基础。只有一种方式能够满

〔31〕 Graetz, *Essays - Memoirs - letters*, 213 - 214. 前述争论的大部分以希伯来语的形式出现在本卷中。也请参看 Michael A. Meyer, “Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: A Comparison of Their Historical Images of the Modern Jew,” *Modern Judaism* 6:1 (1986), 1 - 11。

〔32〕 Graetz, *Essays - Memoirs - letters*, 218.

〔33〕 Graetz, *Essays - Memoirs - letters*, 222.

> 足前述那些渴求:移出我们国家,在我们国家之外的某个地方创建一个犹太国家,而后它看看它能否赢得其他民族的承认。在德国的土地上,没有双元民族身份的空间。建构日耳曼国家,经历了数千年的辛劳,而犹太人在这个过程中没有发挥任何作用。〔34〕

特赖奇克对犹太人"东方血统"的憎恶会变得更极端。就当时来说,他处于公民民族主义和完全的种族民族主义的中间立场。不像更为庸俗的反犹主义者,比如威廉·马尔(Wilhelm Marr)或阿道夫·斯多科尔(Adolf Stoecker),他没有排除犹太人"加入"德意志民族的可能性。但他对犹太民族与德意志民族进行的长时段的历史比较,揭示出他本质主义地倾向于把犹太精神与德意志精神视为两种相互矛盾的,因此是不可调和的认同。特赖奇克的民族主义充满了族群主义者-本质主义者的观点,即一位犹太人即便他的语言和文化是纯粹德国人的,他仍然是犹太人。事实上他与格拉茨在原则上没有多大的差异。格拉茨在其著作的最后几章中提出了相似的,甚至是相同的主张。

尽管格拉茨还不是一位成熟的民族主义的历史学家,但他的全部作品都充满了一种抽象的、有点模棱两可的对国家主权的渴望。尽管格拉茨是推动建构犹太人和他们"古老家园"之间新的世俗联系的第一批思想家之一,但他不像他的反对者特赖奇克或他的朋友赫斯,他对犹太人迁移到那个祖地仍抱有怀疑。尽管他和赫斯之间存有友谊,尽管他对那片古老土地有过短暂的、情深意切的访问,但他实际上不是一位犹太复国主义者。这就是为什么在对特赖奇克的第二篇回复中,他退却、逃避和不真诚地否认他曾把犹太教定义为一种民族属性。在争论最激烈的时刻,可能由于大部分德籍犹太裔学者的严厉回应,格拉茨立刻再次自视为只是要求平等权利的一个彻头彻尾的德国人。因为特赖奇克蔑视格拉茨的非德意志血统,这位《犹太史》的作者以同样令人不快的流行语回敬了那位柏林历史学家:难道特赖奇克不是一个斯拉夫人的名字吗?

---

〔34〕 Graetz, *Essays - Memoirs - letters*, 226 - 227.

这两位持族群中心论的历史学家之间的冲突，暴露出在德国民族主义巩固过程中重大的内部斗争。对格拉茨和特赖奇克两人来说，民族主要的是血统问题，民族是古老的、直线的和漫长历史的产物，各自得到了日耳曼神话或《旧约圣经》的支撑。民族实际上是起源于遥远的过去的一个“人民 - 种族”。而过去的重要价值和影响则决定、建构了当下的群体认同。两位历史学家都深受种族主义（*völkisch*）民族观的影响，由此，他们都质疑犹太背景的德国人与基督教血统的德国人之间共生的可能性。他们也都不相信存在过试图支持前述那类相互关系的重要时刻，因为在这两个群体想像的民族根源中，从没有过“犹太人”和“德国人”之间的离婚，正如他们从未有过婚姻一样。

应予注意的是，远非少数非犹太血统的德国知识分子质疑前述那种悲观的、决定论的观点。正如本书第一章所指出的，认为所有的德意志民族主义的倡导者们都具有种族主义信仰或是反犹的，乃是一种错误。许多自由主义者，还有大多数的社会民主派，都相信包容性的共和主义认同，相信德国犹太人是它的有机组成部分。同样，对德籍犹太裔知识界来说，特赖奇克的敌意自然令他们感到惊骇，但他们与格拉茨的民族—族群主义立场也存在着尖锐分歧。从柏林大学的哲学教授莫里茨·拉扎罗斯（Moritz Lazarus）、他在历史系的同事哈里·布雷斯劳（Harry Bresslau）、到格拉茨以前的学生，已成为马尔堡大学（the University of Marburg）一位著名的新康德主义哲学家的赫尔曼·科恩（Hermann Cohen）都强烈地批判格拉茨。他们都赞同在一个单一国家中不可能存在两种民族属性，但也都坚持认为在一个统一的民族中应该存在多样性。他们主张德国性本身是各种文化要素的历史产物，它有足够的弹性不断地吸纳各要素。犹太人像帝国的其他臣民，新教徒和天主教徒一样，首先都是德国人，其次才是犹太人。毫无疑问，一些有着犹太背景的知识分子相信他们独特的种族起源，但他们几乎都认定重要的是未来的民族 - 文化规划，且此规划是德国的。

问题在于，历史学家之间情绪高昂的争论，发生在低层次的反犹主义

在社会各个部分传播的一种阴暗可疑的氛围中。1870 年代,一系列经济危机没有阻止工业化日益加速的势头,但却造成了经济上的不安全感,并立刻被转换成为身份焦虑,这是一种在 20 世纪将会变得熟悉的现象。1870 年的决定性胜利和德意志帝国“自上”的统一,不久就失去了它们统一的荣耀,人民也总是和“他者”——宗教和“种族的”少数派——一样指责危机。大众民主的进步也引起了政治反犹主义——现时代一种集合大众支持的有效方法——的兴起。街头、出版物到帝国权力走廊,所有恶毒的宣传针对着来自东方和“声称为德国人”的“东方人”。存在着废止解放的公开吁求。正是在这种令人窒息的氛围中,在 1880 年出现了由 75 位非犹太血统的知识分子和自由派公众人物签名的公众请愿,他们力图缓和并挫败这股卷土重来的反犹主义浪潮。这些最为杰出和最负声望的签名者中的一位就是特奥多尔·蒙森。

这位古罗马方面的伟大历史学家不满足于仅仅是签上自己的名字;他选择了参与这场关于“犹太问题”的争论。他清楚地认识到这个问题不只是犹太人的地位问题,而且也是德意志民族的特性和品质问题。在请愿之后的几个月,他发表了一篇极具吸引力的论文,文章的标题为“关于我们的犹太人的另一种谣言”(“Another Word about Our Jew ry”)。[35] 该文是对他的同事特赖奇克的直接答复,从那时起,历史学家们的争论牵扯进了三位最重要的发言者。

完全可以肯定的是:作为历史学家和公民,蒙森是一位民族主义者。他支持德国统一,甚至支持武力兼并阿尔萨斯 - 洛林(Alsace-Lorraine)。但他对 1870 年代日益壮大的德国民族主义族群化感到忧虑,具有讽刺意味的是,这促使他写道:

> 我们不久就会拥有一种局面,在其中,一位完整意义上的公民将是如下独一无二的人:他能够回顾他的血统并自视为曼努斯(Man-

[35] Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über Judenhtum*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

nus)三个儿子中一个的后裔;第二,他只是相信牧师所解读的《福音书》(Gospels);第三,他能熟练地犁地和播种。〔36〕

要根据塔西佗关于古代日耳曼的作品来建构一个现代民族,就意味着不仅要排除德籍犹太人,而且也要排除德意志帝国的相当多的居民。这位《罗马史》(*History of Rome*)的作者,年轻时曾是一位革命的共和主义者,一直坚持民族主义的公民观念。像所有19世纪的历史学家一样,蒙森也天真地臆断民族和民族主义自古以来就已存在。但是如果说特赖奇克是根据日耳曼各王国来理解德意志民族的起源;格拉茨是根据大卫和所罗门的王国来理解犹太民族的血统;那么对蒙森来说,至上的历史典范是尤里乌斯·恺撒时期的罗马——它有着开放的、灵活的公民观念。他想像的民族是从他的政治经历和史学著作的双元源泉发展而来。他厌恶内含在古代认同中的孤立主义,正如他蔑视他所看到的政治中的现代种族主义。他关于犹太人古代历史的知识大部分是从傲慢的古罗马官员的材料得到的,尽管在他的《罗马史》中题为"犹大王国和犹太人"那一章的第一页暗示他也十分了解约斯特的作品。蒙森认为古代巴勒斯坦南部地区的犹太人并不必然是古代希伯来人宗教上的继承者,并臆断,从生物学上来看,整个罗马帝国时期的大部分犹太人都不是朱迪亚地区居民的直系后裔。〔37〕

在特赖奇克—格拉茨的争论中,蒙森的民族发展的反本质论的历史观引人注目。对蒙森来说,犹太人不是一个异己的人民—种族,而是新德国不可或缺的部落或团体之一。从本质上看,他们与蒙森的出生地石勒苏益格-荷尔斯泰因(Schleswig-Holstein)的人民,或汉诺威(Hanover)或黑森(Hesse)的民众没有差异。现代民族是来自不同世系的各种文化不

---

〔36〕 Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über Judenhtum*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1881, 4.

〔37〕 Theodor Mommsen, Römische Geschichte, VII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976, 188－250(英文译本,*The History of Rome*, New York: Meridian Books, 1958). 下一章将全面彻底地探讨上述观点。

断混合的结果。他认为犹太人应该在他们意识和能力所及的范围内，去除他们明显的孤立主义特性，真正地融入到他们周围的环境之中，而且应该和德国的其他部族一样，必须抛弃他们前现代的地方性文化中的一些要素。犹太人通过与德国其他部族不同的途径已进入了德意志民族之中，但这种进入给予他们一种独特的品性：

> 毋庸置疑，正如罗马帝国时期的犹太人是摧毁民族的一个要素一样，他们也是德国摧毁部族主义的一个要素。我们应为德国首都的情况感到高兴，各部族更多地聚集在那里而非其他地方，犹太人占据着令人嫉羡的地位。犹太人以此种方式高效地工作了数个时代，我在此事实中根本没有看出有任何危害。总体说来，对于为什么要利用一定比例的犹太人来柔化德国人的铁石心肠，似乎上帝要比斯多科尔先生理解的更好。〔38〕

很显然，蒙森认为犹太人起着摧毁前民族的褊狭的地方主义的作用。他不仅把犹太人看作是德国人，而且看作是新的德国精神的可以指望的最早的代言人。相对来说，犹太人更为城市化和资产阶级化，在受教育阶级中有着显著的影响，并对已成为民族语言的高贵的德语的传播做出了重大贡献。

正如我们所知，蒙森和德国其他民族自由主义者的上述那种自由主义态度最终都失败了。不仅他们的公民民族主义的典范在20世纪上半叶被打败，而且反讽的是，在1933年国家社会主义德国工人党的会议上，学者型的约瑟夫·戈培尔（Joseph Goebbels）把伟大的蒙森的"摧毁性的要素"赞誉为反犹立场的典范——按戈培尔的观点，蒙森的立场类似于

---

〔38〕 Mommsen, *Auch ein Wort*, 9－10. 关于蒙森和特赖奇克研究理论的比较，请参看 Hans Liebeschütz, "Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism," *Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 7, 1962, 153－182。

理查德·瓦格纳的犹太观。[39]特赖奇克和格拉茨都没有公开回应蒙森的介入,尽管他们都明显不欢迎拆解了如此"自然和逻辑的"种族民族主义话语的第三种观点。格拉茨的全部作品都明确反对显然以19世纪初期的约斯特和19世纪晚期的蒙森为代表的历史编纂学。他把约斯特和蒙森的立场看作是反犹的,因为他们断然否认了犹太人民-种族——类似于日耳曼民族——的连续性和永恒性,而按照《圣经》的叙事,犹太种族诞生于最早的时代,而后散居到全世界。

来自东方的原型民族主义者的观点

除了自己的史学著作之外,格拉茨生命最后几年的大部分时间都致力于研究《旧约圣经》。在那一时期,《旧约圣经》已成为了犹太民族复兴的知识文库。他欣然接受关于《圣经》的文献学批判的原则,甚至提供了各种对《圣经》的晚近篇章编纂时间的建议,但直到行将离世,他一直反驳任何对《圣经》的史学挑战。他尤其矢志于维护《摩西五经》的可信性,完全拒绝将它的创作确定为几个不同时期的尝试。比如,他把斯宾诺莎认为《旧约圣经》或它的一部分是以斯拉所写的假说看作是白痴的说法。[40]对格拉茨来说,《摩西五经》写于它所描述的事件之后不久,而且它所记述的一切在历史上都是真确的。压倒性的证据是晚近的先知们重复的仍是早在几百年前"写成"的《圣经》故事。这些故事可能创作于同样的晚近时期的念头,从没有在他的脑海中闪现过。

1882年,著名的《圣经》研究者朱利叶斯·威尔豪森(Julius Wellhausen)发表了他的《以色列史绪论》(*Prolegomena to the History of Isra-*

---

〔39〕 Joseph Goebbels, "Rassenfrage und Weltpropaganda," 载于 *Reichstagung in Nürnberg 1933*, Julius Streicher (eds.), Berlin: Vaterl? ndischer Verlag C. A. Weller, 1933, 131-142。

〔40〕 比如,请参看他如下的一篇论文 Graetz, "Judaism and the critic of the Bible," *Essays-Memoirs-letters*, 238-240。

el)，该书成为了那个时代《圣经》评注的最权威著作。[41] 威尔豪森以极具创造性的、复杂的综合著作，总结并发展了试图确定《圣经》不同部分的创作时期的一个世纪的研究成果。卓越的文献分析促使他质疑一些《圣经》故事的历史真实性，并推断一些关键段落写于它们所描述的事件之后很久。按照他对《圣经》的理解，犹太民族的发展经历了几个阶段，《摩西五经》中每层都表明了一个不同的写作时期。格拉茨发起了一场针对这部“反犹”作品的激烈抨击（而且，正如我们将要看到的，几乎所有的犹太民族主义历史学家都会追随他的范例）。威尔豪森认为祭司的手抄本，即《旧约圣经》的主要部分写于从被掳巴比伦而返回之后，这种观点令格拉茨尤其愤怒。这意味着犹太古代史的叙事，不是一个强有力和杰出民族的文化叙事，而是威尔豪森描述的“没有精神”的小部族从巴比伦归回的叙事。这开启了对犹太民族起源的英雄故事之真实性的挑战之路。在这第一位原型民族主义犹太历史学家看来，上述观点暴露出威尔豪森是一位不学无术之徒，主要是对犹太人的仇恨刺激了他（“他把对犹太人鼻子的仇恨倾泻到了亚伯拉罕、摩西和以斯拉身上”）。著名的法国文献学家和历史学家厄内斯特·勒南，即《以色列史》（*History of Israel*）的作者，也遭到了格拉茨的猛烈批判。他把勒南视为和他的德国同事威尔豪森一样无知和反犹。对格拉茨而言，一位不是犹太人的学者不可能理解犹太史的独特意义。

西蒙·杜布诺（Simon Dubnow）出生于白俄罗斯。他曾在拉比学校接受过教育，但以其他方式自学。当格拉茨于 1891 年去世之际，杜布诺发表了一篇纪念他的动人悼文。年轻的杜布诺甚至负责将格拉茨最后的著作《通俗犹太史》（*Popular History of the Jews*）的有关《圣经》的几章翻

---

[41] Julius Wellhausen, *Prolegomena*, Charleston: BiblioBazaar, 2007. 也请参看 Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford: Oxford University Press, 2002。

译成了俄文。[42]该书虽然得以出版,但受到了俄罗斯审查人员的谴责并被销毁,因为东正教会认为格拉茨潜在的圣经－民族修正主义(biblical-national revisionism)是对"神圣历史"的犯罪。正是这次翻译工作,还有早期狂热地阅读——十分偶然地——勒南的《以色列史》的第一卷,[43]促使杜布诺致力于犹太人研究,从事他们在"沙漠中出现"的时代直到现代的历史写作。

绝非偶然的是,格拉茨的继承者产生于东欧讲意第绪语的民众之中。杜布诺不是一位在柏林或巴黎某个享有声望的学者中心的学术型历史学家。与德意志帝国不同,俄罗斯帝国定居着大量的犹太居民,他们的语言不同于绝大部分俄罗斯民众。尽管数代以来使犹太人聚集在一起的宗教正在衰落,它的世俗文化却蒸蒸日上。这样一个现代化过程从没在中西欧的犹太人中发生。除了沙皇政权的制度性歧视之外,周围社会——俄罗斯人、乌克兰人、波兰人和其他人的——民族主义的兴起也恶化了日益成长的意第绪主义者团体的处境,它的充满活力的成员被迫西迁。在留下的团体中开始缓慢沸腾起来的民族主义情感——特别是在1880年早期的大屠杀浪潮之后——是其同时代的任何一个犹太团体都无法相提并论的。在那里,出现的前民族主义和民族主义的知识分子和运动——从大量的自治的支持者到少数的早期犹太复国主义者——都在探求一种独立的集体表达方式,并用此来剥落他们的大部分邻居所显现出的歧视、排除和疏离之墙。

在这种情形之下,格拉茨的著作变得流行,并间接地推动了另一令人钦佩的艰巨事业:发明民族集体的过去,就不令人惊讶了。稍微出人意料的是,这项著述事业的作者是一位"自治论者",尽管不是一位民族国家的支持者。像格拉茨一样,杜布诺终生致力于呈现历史上犹太人生存的

〔42〕 Heinrich Gräetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 vols., Leipzig: O. Leiner, 1889—1908.

〔43〕 请参看 Simon Dubnow, *La Livre de ma vie: Souvenirs at réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps*, Paris: Cerf, 2001,289。

不间断的叙事。像他的先辈一样,杜布诺可以被界定为一位前民族主义历史学家,还不是一位犹太复国主义者。他认为将大量人群转移到巴勒斯坦并在那里建设一个犹太人自己的国家是不可能也不适当的。但他确实呼吁为处境"异常"的犹太人民创造一个充分自治的空间。大多数自治支持者都未把自己看作是欧洲的一个外来种族的成员,都描绘了与他们生活其中的生机勃勃、通俗的意第绪文化规范和习俗的一致性。杜布诺是一个例外:他担忧集体存在已变得过于脆弱和不确定,为了刻画出能够为集体存在提供更为坚固认同的记忆,他的前民族主义的敏感性导致他寄望于过去。

杜布诺的理论假设是法国人勒南和德国人赫尔德、费希特之间的一种综合。从勒南那里,他采用了界定民族主义的主观要素——设定集体边界的意志和意识——而从赫尔德和费希特那里,他大量地吸收了浮夸的种族精神的浪漫主义。他认为,种族正是民族形成的第一个阶段,它继续缓慢发展并成为了一个单一的文化-历史实体。但不是种族、不是语言,也不是疆域决定了历史上的民族之最后形态。民族的特征在于,它们是能够自我复制并一代代传递的一种长期的精神文化的承载者。

但是,什么是这个"世界性民族(杜布诺为犹太人而起的术语)"的所有团体共有的世俗的高级文化呢?这位俄籍犹太裔的历史学家发现这是个难以回答的问题。因此,尽管他执着于世俗主义,并尖锐地批判信仰,但他不能回避表明保留犹太教作为世俗的"民族文化"的基本前提条件。[44]这种实用主义倾向在杜布诺的著作中找到了它的第一位历史学家,在后来的犹太复国主义历史编纂学中它将会使宗教信仰完全成为界定民族认同的工具。

但使用宗教文化来界定现代国家,杜布诺却对此感到心神不安,这驱使他追随德国浪漫主义,去探求那超越时空、无限且不可界定的、像来自

〔44〕 比如,请参看 Simon Dubnow, *Letters on the Old and New Judaism*, Tel Aviv: Dvir, [1897—1906](希伯来语版), 18。

一种古代原型的巨大回音而升起的精神性。作为庞大的、几乎不可能成为一个民族国家的俄罗斯帝国的一位臣民，他从未充分理解现代国家在创建民族文化的过程中的作用。因此，他能够把自己描绘为一位自治论者，并明显仰赖赫尔德的著名的民粹主义本质论：

> 应该记住的是，国家是一种外在的社会联合，国家的目标是保障其成员的需求，而民族则是一种内在的和自然的联合。就国家的本性来说，它习惯于变化，而民族则是确定和不变的。一个由于历史的灾难而失去其政治自由的民族，也不会失去其民族个性。〔45〕

对杜布诺与对格拉茨来说都一样的是，民族国家不是实现一个稳定的、世俗的犹太认同的明确而直接的目标。这种长久渴望的认同之存在，超出了具体的政治现实，且暂时需要培育和保护。看看现代犹太文化的拼凑会产生误导，当然不可能为把犹太人界定为一个"统一的宗教民族"提供合适的答案。因此，保全民族不变的本质的最佳办法，是培育理解和承认它的意识——一种通过发展历史研究和扩展共享起源的知识的方式能够获得的意识。对杜布诺来说，在不存在政治主权的情况下，历史学家应该代替拉比而成为记忆和遗传认同的代言人。

作为一位学者，杜布诺不似格拉茨那样好斗，因为尽管他具有浪漫主义倾向，但他自视为一位真正相信科学的人。在 19 世纪末和 20 世纪初，实证主义科学仍在欧洲知识分子中占据支配地位，因此，从格拉茨向杜布诺过渡的历程中，至少从表面上看，如创作系列小说一般的历史写作被放弃了，专业史学的时代开始了。自冯·兰克以来发展起来的对过去进行一丝不苟的研究的欧洲传统，与格拉茨没有真正的关联，却在杜布诺的作品中留下了较为清晰的印记。格拉茨将犹太人的历史与他们的周围环境完全隔离开来，而杜布诺则设法将它与他们生活的社会联系起来。他的几部著作都有效利用了 19 世纪历史编纂学各个领域发展起来的方法论

---

〔45〕 Simon Dubnow, *Letters on the Old and New Judaism*, Tel Aviv: Dvir, [1897—1906], 29.

工具：参考原始资料、辅助证据、交叉参考已成为历史叙事的标准要素。

杜布诺涉猎广泛的著作《犹太民族的世界史》（*World History of the Jewish People*），开始写作于新世纪初期，不是以古代希伯来人，而是以最新的考古发现为基础的对近东的广泛调查开篇。[46]埃尔－阿玛尔纳遗址（Tell el-Amarna）的发现物、《象岛纸莎草纸文献》（*the Elephantine papyri*）、汉谟拉比法典（*Hammurabi' s code of laws*）和摩押石碑（*Mesha Stela*）——所引用的一切意在表明这是一部科学的，或按杜布诺所言，"社会学的"著作。他使用"社会学的"这个词汇旨在说明犹太史研究不是立基于他们的观念，即他们的宗教之上，而是建立在他们作为"一个现存的民族体"存在的基础之上。[47]目前现存的这个民族体是诸多自治的犹太团体的一个整体。因为他们的共同起源，他们共同组成了一个单一民族，而不是像约斯特和他的同事认为的是诸多宗教团体处于不断分散之中。杜布诺主张，"在第一次政治衰败之时，这个民族的类型已经达致其最终形式"，这将是他整个著作的主题。[48]

从很早开始，"民族体"就出现在杜布诺的著作中。作为一位世俗的唯理主义者，他几乎不可能采用整个《创世记》作为历史证据。而且他意识到它写于篇中描述的事件之后很久。他因此打算选择那些看上去多少与现实一致的故事，而把其他故事看作是隐喻，是用象征性的术语来描述过去。比如，希伯来人亚伯拉罕的故事就象征着希伯来人从其他游牧的闪族人中相分离，以撒和雅各则代表着"雅各的人民"从其他希伯来民众中分出来。《圣经》中的人物是集体的原型；它所描述的事件，即便实际上不是真实的，但却反映了大规模的真实的过程。

---

〔46〕在1901年到1906年间，杜布诺以俄文出版了第一版的前几部分。从1914年到1921年，他完成了这部著作，在1925年到1929年间，在杜布诺本人的指导下，该著作既以德文，也以希伯来语出版。我使用的版本是 Simon Dubnow, *History of the World – People*, 10 vols. Tel Aviv: Dvir, 1962（希伯来语版）。

〔47〕Simon Dubnow, *History of the World – People*, vol. 1, 10 .

〔48〕Simon Dubnow, *History of the World – People*, vol. 1, 3.

所有追随杜布诺的犹太复国主义历史学家都采用了他的叙事策略——也就是,《圣经》确实充满了虚构的传说,但它的历史内核是值得信赖的。为什么呢?因为后来的通俗的传统和文学修饰改编了保留下来了的现存的"民族记忆",证明了漫长而自然的历史续发的事件,它们增添了传说的品质。这种民族记忆的具体化构成了民族真实经历的一个真实的和无可争辩的证据。但《旧约圣经》究竟写成于什么时候呢?根据杜布诺的观点,最大的可能是《旧约圣经》中那些早期事件写于大卫和所罗门时期,而对它们的文学改编则完成于两个王国的末期,历经了大约八个世纪。[49]《圣经》文本中的诸多矛盾之处完全是由于它的一部分由犹太人写成,其他部分是由"以法莲人(Ephraimites)"写成这个事实。杜布诺主张,朱利叶斯·威尔豪森和《圣经》的其他批评者在具体的文献学-科学的分析方面是正确的,但这些极端主义的学者过于沉溺于不必要的细节,特别是他们的结论之中了。人们应该明确拒绝他们的基本预设:

> 禁止探讨君主国时期之前的古代犹太文化这个基本前提……犹太教中普遍的东方元素的源泉,是汉谟拉比和继承他并也统治过迦南的君主们时期的古巴比伦——不是尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)的新巴比伦,和继承他并同样占领了朱迪亚地区的波斯君主们。像威尔豪森学派和极端的"以斯拉的"研究理路一样,忽视犹太各部落在公元前第二个千年时期的文化环境的影响,是不可能的。[50]

像所有现代的前民族主义和民族主义历史学家一样,杜布诺也想把犹太"民族"的起源在时代上尽可能远地向前回溯,并坚持认为"犹太人的历史"开始于公元前20世纪。[51]巴比伦神话与《旧约圣经》主要成分之间的相似性表明了"雅各的后代"出现的早期年表。因此,《出埃及记》

---

〔49〕 Simon Dubnow, *History of the World - People*, vol. 1, 8.

〔50〕 Simon Dubnow, *History of the World - People*, vol. 1, 271 - 272.

〔51〕 Simon Dubnow, *History of the World - People*, vol. 1, 21.

想必发生在公元前 14 世纪至公元前 15 世纪,因为在一块以法老梅尼普塔(Merneptah)命名的石碑(发现于 1896 年)铭文上提及了"打败犹太人",这证明犹太人在公元前 13 世纪末已经存在于迦南。

上述的最新发现对杜布诺来说是有问题的,也说明了他那特殊的史学编纂实验室的生产过程。他充分地意识到,在出埃及和接下来征服迦南的那个臆想的时代,法老们统治着整个地区。那么,被奴役的雅各的子孙们是如何起而反抗埃及王国,通过武力摆脱它并征服迦南——埃及疆域的一部分——埃及却没有干预呢? 而且,梅尼普塔石碑清楚地表明,当时犹太人被埃及消灭,"没有了更多的后裔"——尽管《圣经》中没有提到这次失败。这里是杜布诺解决这个难题的方法:

> 因此,我们必须假定献给胜利的法老的赞美诗是不准确的,埃及的统治者极有可能不得不去对抗非洲的反叛民众,否则这场对犹太人的"胜利"就是发生在出埃及过程中的沙漠里,那里没有留下"雅各子孙"的任何踪迹。无论如何,在雅各的子孙定居在迦南之后,他们立刻遭到埃及国王的攻击,是不可能的。[52]

把这样一个遥远的时代归于《旧约圣经》的叙事,需要得到新的考古发现的支持。惟一必需的是知道如何解读它们以便为早期的犹太民族的故事提供一个科学基础。杜布诺在此开创了犹太民族主义中的一个持久传统,在以后的岁月中它将会深入挖掘来证实《圣经》中的故事——当然,和那些故事一起的,还有从"犹太民族"到"犹太人的家园"的所有权要求。当时,像历史编纂学一样,考古学还不属于犹太复国主义者,但基督教的挖掘者们早已煞费苦心地不去反驳《旧约圣经》,因为那样可能会危害到《新约圣经》。如果仍然会出现矛盾,那么,什么是一位前民族主义或民族主义历史学家能够做的呢? 在创造民族叙事的过程中,他总是更喜欢神学文本的"真实",胜于考古发现的"真实"。

---

〔52〕 Simon Dubnow, *History of the World - People*, vol. 1, 34.

除了用以粉饰其著作的科学装束外，杜布诺的著作和格拉茨的一样，整体上仍然忠信于《旧约圣经》，仅仅是消除了超自然的描述和上帝的直接干预。征服迦南、部落土地的分配、士师时代（the period of the judges）和统一的王国时代，都被给出详细的年表，并进入了现代的“历史学”和“社会学”之中。这位犹太历史学家致力于将单独的和精细的章节献给大卫的“伟大的”和所罗门的“强有力”的王国，因为“写作和著述在大卫和所罗门这两位伟大的君主统治时期得到了特别的发展。”〔53〕至于大卫的儿子和王室的继承人，杜布诺毫不怀疑地认为整个古代世界都知道“所罗门的品格，他的所做作为与埃及和巴比伦的国王们不分伯仲，并建造了壮丽雄伟的建筑，以那石制的大厦使自己的名字流芳千古。”〔54〕杜布诺没有看到过那座富丽堂皇的建筑，但他显然深信人们不久就会发现它。不过，在他著作的这个阶段，他更关注民族的困境：在所罗门去世后，这个古代王国发现自己接下来面临着严重的分裂。

为避免混淆，杜布诺更喜欢称之为犹太“以法莲”王国，因为《圣经》的作者们把“犹太人”这个名字赋予了从埃及逃离出来的全体人民。杜布诺完全采用了妖魔化北方分离主义王国的古代作者的观点，甚至表达对了北方王国的一些愤怒，因为除了朱迪亚地区的神庙外，它又建造了一些神庙。尽管有这种持久的对圣物的亵渎，但他还是自然地更喜欢“几乎都是犹太人的”以法莲王国，而非以东（Edom）、亚扪（Ammon）和摩押（Moab）这个地区的其他迦南人的势力（尽管他几乎完全引用了摩押王米沙的石碑铭文）。〔55〕当以法莲被摧毁，亚述统治者把外来的被驱逐者安置在那里对以法莲的悲惨困境，杜布诺总结道：

> 仍留在家园的犹太人与被放逐到那里的新定居者混居，并失去了他们纯正的民族样式。不过，许多犹太人保留了他们的宗教和民

〔53〕 Simon Dubnow, *History of the World – People*, vol. 1, 148.

〔54〕 Simon Dubnow, *History of the World – People*, vol. 1, 85.

〔55〕 Simon Dubnow, *History of the World – People*, vol. 1, 109.

族性，并迁移到南部的犹大王国，加入到了这个民族被救赎的核心之中……在这次巨大的毁灭之后，各种势力开始聚集到犹大，在东方的政治动荡中，这确保了犹大王国继续残存了将近150年，也确保了后来的犹太民族的持续幸存。[56]

杜布诺以鲜明的悲剧色彩描画了后来犹大王国的衰亡。这位俄籍犹太裔历史学家的乐观主义，只是通过"归回耶路撒冷"才得以恢复，尽管许多被流放者拒绝从巴比伦返回他们的祖地。公元前516年新圣殿的建立巩固了这个民族，但它仍然不得不同令人痛苦的精神威胁进行斗争。在犹大王国衰亡后仍留在犹大的那些人，开始与他们的邻人混居，异族通婚的数量日益增加。这位20世纪初期的犹太学者不是种族主义者，但他关注民族的持久存续，他证明了《圣经》中驱逐外族妻子，以及完全禁止与她们通婚的正当性：

这些异族通婚，类似于卑贱之人与伟人之间的惯例，威胁到了种族和宗教的纯洁性。犹太人民的民族文化还没有强大到能够吸收外来要素而不留下它们踪迹的程度。在它构建其习俗的这个时期，它需要民族隔离以便不会消失于众民族之中，这样，犹太教没有成为东方众多宗教崇拜的对象之一，那些对象都缺乏普遍价值而最终被冲进了历史的洪流之中。[57]

值得注意的是，与以斯拉和尼希米不同，杜布诺证明有繁衍力的隔离的正当性不是宗教上的，而是世俗的和现代的。在东欧，特赖奇克和格拉茨的根深蒂固的种族主义焦虑相当轻易地和缓慢地渗透进人们所追求的早期犹太史学之中。构成杜布诺历史话语基础的明确的族群中心主义的认同，与现代东欧（波兰的、乌克兰的、立陶宛的，等等）的前民族主义和民族主义的其他种类相类似，但有一个超越它们的决定性优势：它能回溯

[56] Simon Dubnow, *History of the World-People*, vol. 1, 127.

[57] Simon Dubnow, *History of the World-People*, vol. 1, 223.

到公元前6世纪探寻界定现存民族体的标准。像格拉茨最早的历史编纂学工程一样,在面对反犹主义和犹太人的摒弃的时候,它也依赖"值得信任的"《圣经》中的原始材料来解释和证明一种截然相反和互为补充的观点——一种现代的、世俗的犹太民族的自我隔离——的正当性。

一位在西方的族群主义者的表演

就在历史学科的职业化和专业化出现之前,除杜布诺外,还有最后两部书尝试创作犹太通史:泽伊夫·亚维茨(Ze'ev Yavetz)的《犹太史选集》(*The Book of the History of Israel*),〔58〕它的史学价值相对较小;较为重要的是萨洛·威特梅耶·巴龙(Salo Wittermayer Baron)的专著《犹太人的社会与宗教史》(*A Social and Religious History of the Jews*)。〔59〕亚维茨完全忠信于《圣经》的叙事并不令人惊讶,因为他是把《旧约圣经》从一部宗教书籍转变为民族主义书籍,同时激烈痛斥世俗的或改革派拉比对它的解释的犹太复国主义拉比这个新派系的成员之一。更令人感兴趣的是巴龙这位美国犹太史领域首位大学教授职位拥有者的观点,他在1937年出版了其著作的原创版,1952年,他改写并开始再版其著作,但他从没能完成这项规划。

像他著名的前辈格拉茨和杜布诺一样,巴龙不是一位公然的犹太复国主义者,尽管他也非常熟悉一些犹太人的现代主权观念。格拉茨是从统一中的德国这个有利地位看待历史;杜布诺是从崩溃中的沙皇俄国的角度看待历史;而巴龙是从纽约,这个东欧犹太人最大的避难所来观察犹太人。他本人于1926年移居纽约。这种立场促成了一种比当时所谓的耶路撒冷学校和它后来在以色列国家的继承者所详细阐发的观点更为自

〔58〕 Ze'ev Yavetz, *The Book of the History of Israel After the Primary Sources*, Tel Aviv: Ahiavar, 1932(希伯来语版)。

〔59〕 Salo Wittermayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 1952.

由和更少线性的话语。〔60〕巴龙没有受到处在犹太复国主义者史学核心的“否定大流散”症候群的影响。

巴龙把世界上犹太团体的生活描述为丰富多彩、富有原创性,有时是不同寻常的——在描述犹太人的处境时,他不喜欢用他所谓“抱怨”的论调——但在与“犹太民族”起源有关的任何事情上,他不可能回避格拉茨和杜布诺按照《圣经》线路指定的前民族主义架构。因此在他那部涉猎广泛的著作的开篇之处,他自信地宣称:

> 现在,在《旧约圣经》批评者中盛行的倾向是,给予《圣经》的记载,包括那些早期记载以更大的信任。这部分地是由于对几十年前极端激进的,几乎是反《圣经》的高等考证的一种综合回应,部分地是因为我们关于古代近东的知识已经有所增加,总之,当下的一代人接受了构成《圣经》的早期叙事基础的那些基本事实的历史真实性。〔61〕

自此以后,忽视威尔豪森和他的继承者们的文献学研究由此有了可能。正如巴龙所声称的,美国学者开始从事《圣经》研究,反倒是开始依赖新的考古发现的财富,因为从杜布诺到现在,史学编纂的比赛规则的名字是科学,从而:

> 《圣经》传统尽管为传说中的中心人物所遮蔽,但保留了犹太人的祖先们起源自迦勒底(Chaldaea),更为详尽的是起源于乌尔(Ur)和哈兰(Haran)这两个城市的独特记忆。正如我们从英国人过去20年的发掘中所知道的,乌尔是古代苏美尔人－阿卡德人(Sumero-Accadian)文明的中心。无论亚伯拉罕的父亲他拉(Terah)和他的弟弟拿鹤(Nahor),与据说在两首乌尔迦特(Ugaritic)的诗歌中被提及

---

〔60〕 关于耶路撒冷希伯来大学史学研究的介绍,请参看 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York: Oxford University Press, 1995。

〔61〕 Baron, *A Social and Religious History*, 32.

> 的听上去像是叙利亚和巴勒斯坦的入侵者之间是否与关联，他们的名字却是貌似合理地从美索不达米亚(Mesopotamian)的一些地点中推衍出来的……当然，这些由后来的某位巴勒斯坦诗人或历史学家所虚构的巧合的名字、一种《圣经》的批评者长期接受的假设，需要——比现在盛行的《圣经》叙事中假设的真正历史传统的稳固内核——花费更大的努力来加以解释。[62]

从那时以降，几乎完全按照《旧约圣经》中所显露的来讲述犹太人历史——除去奇事和神迹(假设这些都是火山似的自然现象)——还有深奥严厉的宗教布道，成为了可能。现在，历史似乎披上了更为世俗的服饰，摆脱了宗教的形而上学，而且完全屈从于具体的、界定明确的前民族主义者话语。犹太史成为了一支起源于伟大的上古时代的游牧人民的故事。在整个历史中，它神秘且奇迹般地持续生存着。格拉茨和杜布诺的伟大而艰巨的事业，经过了一些调整，得到了学术界的尊敬和认可，《圣经》的真实性成为了无可置疑的话语——20世纪历史研究不可或缺的组成部分。

在探究后来各个时期的犹太史方面，巴龙也求助于《圣经》中的观点。他不是把犹太人的历史看作是各种宗教与通俗文化在共生或冲突中存在的宗教团体的故事，而是看作是一支流动的和例外的民族的故事。这位美籍犹太裔学者完全意识到了以民族主义方式描述犹太人的过去所造成的认识论上的不一致，并承认：

> 要坚持认为个体和民族的“特定”天命，“恰好”精确地发生在那些内在地拥有着神为他们做出了安排的个体和民族身上，可能似乎是过于危险地伸入到了形而上学领域之中了。不过，在相同的环境下，无可否认的是其他许多民族都从历史上凋零和消失了。犹太人的幸存主要是由于他们为他们早期历史所确定的后续命运作了准备。[63]

---

[62] Baron, *A Social and Religious History*, 34.

[63] Baron, *A Social and Religious History*, 17.

对于巴龙这位定居在纽约的东欧移民来说，土地作为这个独一无二的和流散的民族之起点而言，重要性比较小。这种意识形态的取向在他著作的整个第一卷都很明显。按照他对犹太民族的理解，犹太教不是起源于自然，事实上却代表着对自然的历史性反抗。因此，尽管这个永恒民族的日常文化要素在各地有很大差异，但它的认同的明确特性主要是它的"族群"起源和它对过去的热爱："亚伯拉罕、以撒和雅各的共同后裔，是保障犹太人在各民族组成的这个家庭中崇高地位的主要因素，是它在任何地方和任何处境中都能够生存的要素。"〔64〕

按照巴龙的观点，族群性是一种民族属性，在任何方面都不低于在犹太民族史上只是短时间存续的主权民族性。事实上，在许多重要特性方面，它甚至优于主权民族性。犹太人在整个历史上持久活力的秘密存在于那些重要特性之中。巴龙主张，这个独特且统一的"族群"民族属性的诞生年代就是犹太人出埃及。

威尔豪森和他的同事们认为，犹太人的一神教不可能诞生在一个欠发达文化的游牧社会之中。为了回应这种主张，这位纽约的学者声称，尽管古代犹太人在埃及处于受奴役状态，但他们已经拥有了错综复杂的文化。他认为，把亚伯拉罕的后裔想像得类似于今天的贝都因人，是一种浪漫的错误。想必在埃及的犹太人已经保留了有关埃赫那吞（Akhenaton）的准一神教改革的鲜明记忆，想必摩西一定熟悉这位最先提出单一神观念的法老的哲学。摩西的成就当然比他的先辈们更为杰出和更具有原创性。《十诫》（*The Ten Commandments*）是使我们能够理解那个时代犹太人处境的独一无二的文献；甚至更重要的是，《十诫》中没有提到圣殿这一事实，无可置疑地证明了这部法典创作于沙漠之中，被设计来服务一个游牧民族。〔65〕对巴龙来说，摩西的智慧在于他创立了一种国家和主权都不是它绝对必要条件的宗教。

---

〔64〕 Baron, *A Social and Religious History*, 97.

〔65〕 Baron, *A Social and Religious History*, 46 – 53.

因此，巴龙把相对说来很少的篇幅留给了征服迦南和统一王国的兴起。犹太人如何能够离开埃及并征服埃及势力控制下的一个区域呢？那一定是发生在埃及人的控制已然衰落之时。为什么强大的扫罗(Saul)和大卫王国会形成并统一了各部落？因为外部敌人的压力。为什么伟大的王国会分裂？因为分歧和政治冲突，也由于埃及的干预。巴龙关注犹太人的社会和宗教史，对王国政治的兴趣极小。相反，他用丰富多彩的社会学分析款待了读者们，遗憾的是，这些分析都缺乏可靠的原始材料。

巴龙根深蒂固的反政治观点导致他赞同研究《圣经》的古代历史学家。尽管他对威尔豪森学派持保留意见，但在接受一位古代研究《圣经》的历史学家一般将上帝的名字称为"耶和华(YHWH)"，同时另一位历史学家将上帝的名字称为"埃洛西姆(Elohim)"方面，他追随了杜布诺。他以为耶和华的崇拜者来自犹大部落，而埃洛西姆派则来自以色列部落。然而，巴龙钦羡地宣称，王国的分裂没有使这两个部落的人们绝望，他们都把"以色列和犹大视为一个不可分割的统一体"，一个在整个犹太人历史上持续存在的重大联合。在他们鄙视他们各自的主权和更偏爱统一的民族方面，他们不同于上古时代的其他王国，并预示了他们的未来。这位受人尊重的学究式的历史学家显然没有考虑到后来的编者们要对前述那种神学-文学统一体形象负责的可能性。

巴龙以一种中立的甚至是略带赞许的方式描述了圣殿的陷落和犹太人的流亡："定居在巴勒斯坦的土地之上或在一个犹太人政府统治之下，不再为被认为是一位犹太人所必需。甚至在流散期间，犹太人远离他们自己的国家，受制于外国君主，但他们在族裔上继续是犹太人。"〔66〕他暗示，被流放者的比例倒是要高于其他学者的臆断，他们绝大部分在流放中都生活得很好。存在着一些同化的迹象，但宝贵的族群性继续保障着这个民族的民族认同。极端的孤立主义抵消了波斯人统治时期缓慢渗透进犹太教中的普救论。在重返耶路撒冷之后，以斯拉和尼希米通过他们

〔66〕 Baron, *A Social and Religious History*, 96.

的族群分离行动而为这个民族提供了重大帮助——更确切地说,是拯救了它,并间接地为使全人类受益作出了巨大贡献。〔67〕

在整部著作中,巴龙都力图在种族中心、共同起源意识、居于犹太教核心的独特灵性,与他相信犹太民族被放逐时所具有的、成为了他们存在本质的人文主义的普遍性之间保持平衡。不应忘记的是,对巴龙来说,族群性不是纯粹的宗教文化,也不是真正的世俗文化——更确切地说,他坚持认为犹太人的族群性是某种超越了一套信仰和宗教教义而持存的"生活方式"。〔68〕他赋予族群性这个术语的意义,始终含糊不清,足以避免招致同行的历史学家和非犹太英语读者的大量批评。这样,他巩固了在伟大的美利坚民族的范畴内,将犹太人界定为一个宽宏而重要的族群,并能够同其他种族群体一道生存的意识形态基础。像杜布诺一样,巴龙也认为历史研究能够适合保障犹太人认同这项神圣任务的角色,甚至能够替代迄今为止践履着这项重大职责的宗教研究。

在巴龙的全部作品中,缺少对政治主权和重返古代祖地的热望——就是说,缺少界定明确的民族主义目的论——这使另一位重要的历史学家感到失望,他公开回应了巴龙。

在耶路撒冷修史的最初诸阶段

当巴龙的专著在1930年代出版之时,《锡安山》(*Zion*)杂志请求伊扎克·贝尔(Yitzhak Baer)对它进行评论。该期刊于1935年末在耶路撒冷创办。1929年,贝尔从德国来到巴勒斯坦。巴龙是美国犹太史领域第

〔67〕关于以斯拉和尼希米的孤立主义政治,巴龙写道,"这个民族的完美的神圣性,在以斯拉和尼希米坚持族群纯洁性和禁止跨族通婚这两方面,找到了它的对应物。族群排斥原则为数世纪保全犹太民族,甚至是巴勒斯坦的犹太人民的必需物。但从其本质上说,它主要是保障了大流散中犹太民族免于民族消亡。"Baron, *A Social and Religious History*, 163。

〔68〕也请参看 Salo Wittmayer Baron, "Jewish Ethnicism," *Modern Nationalism and Religion*, New York: Neridian Books, 1960, 248。

一位大学教授职位的拥有者，而贝尔在耶路撒冷建立不久的希伯来大学中也拥有着类似的职位。[69]这可以解释这位新的“巴勒斯坦”学者为什么用克制而尊重的论调来谈论他的那位卓越的、富有影响力的纽约同事。不过，那种论调没有掩饰他最重要的、明确且严厉的批判。“犹太史学家，”他写道，“必须在《圣经》时期发现内在的力量。这些力量注定在后来的历史中不同的、不断变化的条件下持续运行着。巴龙在早期犹太史中确立了相同的固定不变的模式，他依据此模式继续进行犹太民族从被放逐到当下的历史研究，但这妨碍了他对犹太史的有机理解。”[70]

贝尔宣称，巴龙从被放逐者的视角解读《圣经》历史，尽管他本该反其道而行之。贝尔遵循他德国老师的观点，认为应该在被称为“有机的”观念中去发现理解犹太史的钥匙。这意指一种略带生物学性质的同类研究方法。这种方法断言为了发现人类主体在整个历史中的进步路线，首要的是确定他们的血统和起源。犹太历史具有一种有机次序，把犹太人从开始到当下的所有阶段都粘合成了一个单一实体。[71]尽管巴龙有着值得尊敬的学术成就和鲜明的风格，但他的错误在于没有理解犹太民族的那些内在力量，这力量出现于古代并延续到当下，始终令犹太民族充满活力。巴龙使犹太一神教在它出现的第一个阶段就脱离了它的祖地，而后他错误地描述了一种理想化的、相当舒适的流亡。在他的著作中，没有描述对自然生存于祖地的渴望，也没有在历史上犹太人颠沛流离的过程中，伴随并界定着他们的对主权的热望。

---

〔69〕 关于这位历史学家的更多信息，请参看 Israel Jacob Yuval, “Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism,” 载于 *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, D. N. Myers and D. B. Ruderman(eds.), Nes Haven: Yale University Press, 1998, 77 - 87。

〔70〕 Yitzhak Baer, “A Social and Religious History of the Jews,” *Zion*, vol. 3, 1938, 280.

〔71〕 Yitzhak Baer, *Studies in the History of the Jewish People*, Jerusalem: The Historical Society of Israel, 1985(用希伯来语写成), 27 - 32。

在 1936 年,即写成上述评论的两年之前,贝尔在柏林已出版了他的专著《流亡》(*Galut*),它是他未来所有史学著作的一份理论概要(précis)。该书开篇就断言:"《圣经》已然讲述了发生在上帝的选民中的选择和走向成熟的缓慢过程;它证实了他们对巴勒斯坦这块应许之地的所有权,并向他们显示了他们在各民族历史上的特殊地位。"〔72〕《流亡》以在未来的犹太-以色列的历史意识形成过程中具有如此助长性的一种信条而结束,这种意识值得详加引用:

> 上帝给予每个民族以居所,他把巴勒斯坦给予了犹太人。《流亡》意指犹太人离开了他们的天赋居所。离开天赋之所的万物都会因此失去其天然的支持,直到其返回。犹太人在各民族中的离散是反自然的。因为犹太人甚至比其他民族在更高意义上表现为一个民族统一体,因此,他们有必要回归实际统一的状态……当代犹太人的复兴从本质上说不是由欧洲的民族运动所决定:它回复到古代犹太人的民族意识之中,该意识存在于欧洲史之前,是欧洲所有民族观念的原初和神圣的典范……今天,如果我们能够读懂在那些有着年代顺序的古老且布满尘土的铭文中的每个来日事件,历史就好像在《圣经》中被一劳永逸宣告的过程的不间断的展现,那么,流散到各地的每位犹太人可能都会承认存在着一种提升犹太民族,使他们摆脱因果关系史范畴的力量。〔73〕

这不是某位雄辩的犹太复国主义领袖或激进主义分子,也不是某位夸张的浪漫主义诗人所写。它的作者是耶路撒冷首位犹太史专业学者,他教育并指导了许多学生。它在纳粹德国(Nazi Germany)出版这在分析其中爆发出的特殊的民族认同的特性和构成要素时也意味深长。

如果说格拉茨在他的作品中反对特赖奇克,贝尔则在他的作品中反对培养了他的德国历史学家。这些德国历史学家虽说不是满腔热忱也总

---

〔72〕 Yitzhak Baer, *Galut*, New York: Schoken Books, 1947,11.

〔73〕 Yitzhak Baer, *Galut*, New York: Schoken Books, 1947,118-120.

体上以同情的态度欢迎新纳粹政权。从狂热的德意志民族的主流中驱除犹太人，在1936年达到一个高点，这位犹太复国主义历史学家，遭到他土生土长的德国的严厉拒绝，他通过发展一种痛苦的反抗意识完成了《圣经》宣告的那个过程。具有讽刺意味的是，这种意识汲取了关于民族性的虚构观念。而在几代人中，这种民族性观念——无论是日耳曼人还是犹太人，根源决定实质，目标是回归根基和原始的栖息地——同样滋养了他的导师们。对贝尔来说，《圣经》中的神话表明了犹太人的起源，它包含了以前看上去是窘迫胆怯的一种独特的民族目的——离开被视为异己的流放之地，重返产生了上帝选民的、温和的发源地，他们对那块土地的所有权最终得到了《圣经》的证实。

在《流亡》出版的那一年，发生了一起将决定以色列未来历史编纂学研究性质的事件。虽然希伯来大学大体遵循欧洲的学术典范，但它决定创建不是一个而是两个历史系：一个名为犹太史学和社会学系，另一个名叫历史系。[74]以色列其他所有大学的历史系都跟风学样——犹太史的研究与非犹太人史学隔离开来，因为那些研究的原则、工具、概念和时代背景都完全不同。

贝尔起初反对这种奇怪的学术划分，但不久就成为了它忠实的支持者，因为它实际上符合他历史研究的理路。在采取这个重大决定的前一年，他和本－锡安·迪努尔(Ben-Zion Dinur)[迪那伯格(Dinaburg)]——另外一位在耶路撒冷的犹太史系获得了一个教职的历史学家——一起创办了《锡安山》杂志，在受托管的巴勒斯坦和后来独立的以色列，它成为

〔74〕 请参看 Ariel Rein, "History and Jewish History: Together or Separate? The Definition of Historical Studies at the Hebrew University, 1925－1935," in *The History of the Hebrew University of Jerusalem: Origins and Beginnings*, S. Katz and M. Heyd (eds), Jerusalem: Mannes, 1997(希伯来语版), 516－540。"犹太社会学"被添加进犹太史学是为了给在巴勒斯坦的第一位犹太复国主义社会学家阿瑟·鲁宾(Arthur Ruppin)设立一个教职。

了探讨犹太史的主要阵地。[75]而第一份研究"通史"的希伯来语杂志《时代》(*Zmanim*),在1970年代后期才在以色列创刊。

正如以上引文所显示的,贝尔把《圣经》看作是犹太人全部历史的有机发展的决定性起点。不过,他专门研究的不是古代史而是中世纪史。只是后来到了1960年代,他才转而研究哈斯蒙王国。伟大的综合时代已经成为过去,犹太学术领域没有哪个历史学家能够独自承担续写格拉茨、杜布诺和巴龙的开创性工程。[76]国际学术界的要求,特别是在20世纪后半叶,把一些不可能轻易规避的规范强加给了年轻的犹太学者们。在贝尔的经验性工作中(他是典型的德国学术界的产儿,勤勉的档案探索者),他是一位谨慎的学究,总是宣称他非常专业、忠于事实。因此他承认,朱利叶斯·威尔豪森及其同事们已经削弱了《圣经》的历史话语权,这可能造成他在直接研究《圣经》时期方面的犹疑不决。同时,作为民族主义历史学家的责任阻止他损害奠基神话,并促使他写下如下文字:

> 格拉茨是以原创和独立的见解来写作直到第一圣殿陷落的犹太历史的惟一一位犹太人,在《圣经》批判和《圣经》时期的历史方面,除了他在其生命最后几年得出的革命性结论之外,他著作的前两卷,也要被公正地视为有关那个时期的最优秀的著作,而且从专业发展的角度来看,会一直引人关注。[77]

---

〔75〕 该杂志的指导方针是"犹太史是犹太民族的历史……犹太史是由经历了所有时代和所有地方的一个同种统一体联合而成,每个时期和地方都反映着其他时期和地方。像我们的现代史一样,我们在中世纪的历史能够清晰地阐释第二圣殿时期的历史,而没有《圣经》,就不可能理解后世的斗争和我们时代的问题。"Yitzhak Baer, *Zion*, vol. 1, 1。

〔76〕 存在着偶尔尝试对通史的研究,但那些总是几位学者集体努力的结果。比如,请参看 Benjamin Mazar (ed.), *History of the People of Israel*, Tel Aviv: Masada, 1967 (希伯来语版); 还有 H. H. Ben-Sasson (ed.), *History of the Jewish People*, Tel Aviv: Dvir, 1969 (希伯来语版). 与在其他地方一样,在这里,对于只有希伯来语版的可使用的著作,都使用直译的英语标题。

〔77〕 Baer, *Studies in the History of the Jewish People*, 33.

这一观点中包含的矛盾，清晰地表达出以色列民族主义史学的奠基者之一所经历的困境和紧张。他不断地摇摆于神话和科学之间，前者一直处于支配地位，尽管偶尔会被细小的、耸人听闻的事实所击败。这样，在1950年代，当以色列对过去的狂信把民族化的《圣经》转变成了一个部族篝火会的故事，促进了对再次重温过去的想像之时，第一位“巴勒斯坦的犹太复国主义”历史学家贝尔，加入到了普遍的狂喜之中，并用珍贵的科学的强化剂资助了那种想像：

> 没有《圣经》时代，我们不可能理解犹太民族的历史。《圣经》时代成为了后来各时代的典范和模式……我们知道最近的两代人经历了对《圣经》时代研究的巨大发展。在50年前被广泛接受的观点中，犹太人像其他任何人群一样作为一个民族而开始，其特性中的神权政治倾向似乎是——根据前述观点——从第一圣殿陷落前后不久的晚近发展的产物……描述这个民族早期阶段——族长和旷野一代(the Wilderness Generation)的那个时期——的《圣经》传统，作为一种原初的理想，乃是在历史事实中没有根据的一种解释。现代研究否定了犹太史中的这个思想学派。今天《圣经》研究为人接受的立场都把族长亚伯拉罕看作是一位领导一个宗教团体的历史人物，是古典先知改革运动的原型和第一位精神导师；对于犹太人在沙漠中，围绕会幕(the Tabernacle)和耶和华带领他们的云团而扎营的理想描述，不可能完全是晚近想像的产物。〔78〕

这种惊人的历史断言为贝尔的同事和密友、历史学家迪努尔所共享。但后者有着更具支配性的人格，很少受到虚构民族所强加的桎梏的约束——事实上，他帮助锻造了这些桎梏。

如果说格拉茨要对回溯犹太民族的建构之奠基和搭建框架负责，那么迪努尔则为它铺设了砖块、悬挂了横梁、安装了窗门。他以两种方式完

〔78〕 Yitzhak Baer, *Israel Among Nations*, Jerusalem: Bialik, 1955 (希伯来语版), 14。

成了这些任务:作为一位犹太史教师,他与贝尔一起参与塑造了这个研究领域中的权力关系,作为犹太复国主义左派中一个政党文化的积极分子、首届以色列国会的议员,和自 1951 年以来的以色列教育部长,他是希伯来语教育体制中所有历史研究的总设计师。[79]

迪努尔出生于乌克兰,曾在维尔纽斯(Vilnius)的一所犹太法典学学校上学,并曾在德国研究历史。在 1930 年代被任命为希伯来大学的一名讲师之前,他已经开始了与众不同的史学研究事业。早在 1918 年,他移居到英国治下的巴勒斯坦的三年前,他业已出版了专著《犹太史》(*Toldot Yisrael*)。作为一位学者,该书是他一生工作成果中的第一卷:编纂原始材料和文献,并据此描述出一个连续的、有机的犹太人的历史叙事。[80] 这项事业后来在《流亡中的犹太人》(*Yisrael BaGolah*)中进入高潮,这些富有教益的系列书卷计划涵盖整个犹太史。[81] 他以年代和主题顺序组织、展现了众多不同的文献。大部分文献都附有简明的解读,指导希伯来语读者对历史进行有机的阅读。

前述编纂在许多方面被视为格拉茨那开创性的艰巨事业的顶峰。尽管格拉茨这位德籍犹太裔历史学家有违规范地挑战了德国乃至整个欧洲有着犹太背景的、有教养的人们所坚信的主导观点,但迪努尔的编纂——像萨洛·巴龙的作品一样,它们几乎同时出版——很快被承认为对犹太人过去的正统、标准的史学修撰方法。对在巴勒斯坦的希伯来语读者来说,迪努尔的编纂成为了主导性的叙事,对它的任何偏离,甫一出现都会被视为古怪甚至怀有敌意的。自那时以降,民族的-历史的真相将不仅展现在少数有着主观想法的历史学家的作品之中,而且也展现于科学的、

---

[79] 请参看前面已提及的论文,Uri Ram, "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur." 迪努尔还创建了以以色列奖而著称的民族奖,他曾两次获奖。

[80] Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *History of Israel*, Kiev: Society of Distributors of Education in Israel (希伯来语版)。

[81] Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *Israel in Exile*, Tel Aviv: Dvir, 1926 (希伯来语版)。

客观的和系统的文献资料之中。

正如本书已经指出的,迪努尔《犹太史》的第一卷致力于研究《圣经》时代。在加入到希伯来大学之后,他以《犹太史:犹太人在它自己的土地上》(*The History of Israel: Israel in Its Land*)为题对它进行修改、扩充并着手出版。[82] 尽管1918年版和1938年增订版的第一卷之间存在着根本差异,但它们创设的实证主义的历史可信性的方法是相同的。迪努尔把《旧约圣经》分解为不同部分,把他的著作组织成一个引用《圣经》故事的体系,夹杂着另外一些材料:少量在近东考古发掘中发现的碑文文献、少量出自希腊和罗马历史学家的引文和取自《塔木德》的简要评注。

迪努尔的著作自然地以探讨"犹太人的土地"这个名称和上帝应允的辽阔区域开篇,[83] 而后描述犹太人的到来、迁居到埃及、回归、对上帝应允给他们的遗产的征服、统一王国的建立等等。《圣经》中每句话都被引为它描述的那个时代的可靠证据。神学几乎被根除了,几乎出现在《圣经》中每一页的上帝的言语,在某种程度上都被少数几个《圣经》之外的资料中提及的言语替代。迪努尔摒弃了这部神圣著作中宗教的形而上学,并把它转变为明确的民族-历史的信条。自此以后,焦躁的读者就可以略读《旧约圣经》,跳过神圣的箴言,单单去探究民族的真相了。

事实上,这种编纂揭示出,尽管迪努尔作为一位《圣经》教师而开始其职业生涯,[84] 但他并不认为《圣经》是一种教育教学工具。因此,他

---

[82] Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *The History of Israel: Israel in Its Land*, Tel Aviv: Dvir, 1938(希伯来语版)。

[83] 有关对"犹太人的土地"这个术语的使用,请参看 Shlomo Sand, *Les Mots et la terre*, 193-208. 作为那片国土的诸多名称之一,这个术语开始出现于公元2世纪圣哲们的作品中。在《圣经》中,通用的名称是迦南,在第二圣殿时代,是朱迪亚。伟大的古希腊地理学家斯特拉波(Strabo)把那片国土称为朱迪亚。请参看 *The Geography of Strabo*, 6. 2. 21, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, 756。

[84] 请参看伊扎克·阿威舒尔(Yitzhak Avishur)为本-锡安·迪努尔的《历史作品集》卷三所写的导论。Ben-Zion Dinur, *Historical Writings*, vol. 3, Jerusalem: Bialik, 1977(希伯来语版), 7-12。

决定“重写”它，使它适合时代的科学。这不代表他怀疑那些古代文本的历史真实性，他承认从希伯来人亚伯拉罕到归回耶路撒冷的每个细节和每个事件。他完全否认《圣经》考证的威尔豪森学派，确信“族长们的故事不是出自先知时代的规划，而是来自族长们之前世世代代的岁月残留”。〔85〕与当下的观点相反，他甚至相信最早的历史学家不是古希腊人，而是《圣经》的古代作者。作为一位专业学者，他可以毫不迟疑地断言：

> 《圣经》的历史编纂学通过结合三种要素而为通史编纂引入了重要的理论创新。这三种要素是：1）事实的准确性；事件是“上帝的秘密”，不可能精确地加以使用；2）使用档案和官方资料；3）在理解和解释事物方面的实用主义方法。这就是我们把君主制时期，而非其他任何时期的《圣经》的历史编纂学看作是现代历史编纂学开端的原因。〔86〕

正如本书指出的那样，耶路撒冷的这位民族主义历史学家对前述那种古老的和“几近科学”的历史编纂学略加修正，意在揭示出犹太民族独特的族群、宗教、社会、地理、语言和政治起源。〔87〕对迪努尔来说，历史作品首先是一个民族的自传，是利用历史。这是他坚持认为犹太复国主义学者应该摒弃非犹太学者采用的“希伯来”和“犹太”历史的划分，甚至应该强调“犹太民族”自始至终出现和发展的同种连续性的原因。〔88〕

“《圣经》的历史编纂学”对于创造民族意识最重要的贡献当然在于，它肯定了与“犹太人的土地”的关联。那片广袤的土地，天然地包括了约旦河东岸的巴珊（Bashan）和基列（Gilead），是专属于犹太民族的土地。

---

〔85〕 Ben - Zion Dinur, *Historical Writings*, vol. 3, Jerusalem: Bialik, 1977, 51.

〔86〕 Ben - Zion Dinur, *Historical Writings*, vol. 3, Jerusalem: Bialik, 1977, 167.

〔87〕 Ben - Zion Dinur, Historical Writings, vol. 4, Jerusalem: Bialik, 1978（希伯来语版），3. 关于《圣经》在突出“凸显犹太人经历和犹太民族精神统一”方面的作用，请参看 *Value and Roads*, Tel Aviv: Urim, 1958（希伯来语版），101 - 108。

〔88〕 Ben - Zion Dinur, *Historical Writings*, vol. 4, 30.

《圣经》证明了犹太人历史上对那片惟独应允给他们的土地的所有权，难道还有比《圣经》更好的证据吗？迪努尔像贝尔一样，甚至比贝尔更为情绪激昂地依靠《旧约圣经》来证明在犹太民族的生活中犹太人的土地的中心地位，这个民族在整个漫长的“流亡”过程中，一直都渴望回归那里。〔89〕

《圣经》的民族化以及转化成一部可靠的历史著作，开始于海因里希·格拉茨的浪漫推动，杜布诺和巴龙以犹太人流散的审慎发展，在犹太复国主义历史编纂学的奠基者们那里得以完善。而这些奠基者们对占用古老领土的意识形态，发挥了重要作用。第一批以现代希伯来语写作的历史学家错误地相信现代希伯来语是直接从《圣经》语言演化而来的。〔90〕他们现在被看作是犹太民族“漫长”记忆的监护者和发掘者。

政治与考古学

迪努尔的主要活动之一是参加正规的《圣经》研究圈子。在 1950 年代，他们在以色列第一位首相大卫·本－古里安（David Ben-Gurion）的宅邸聚会。古里安这位魅力型领袖不仅是那部古代希伯来语著作的热心读者，而且他在政治上也狡猾地利用它。他很早就意识到这部圣书能够被改编成为世俗的民族读本，成为古代集体意象的核心资料库，有助于将成百上千的新移民锻造成一个统一的民族，使更为年轻的一代人与这片土地粘结在一起。

《圣经》故事被古里安用作日常政治辞令的基础。据我看来，他似乎

〔89〕 关于迪努尔在犹太史研究方面对犹太人的土地的中心地位的贡献，请参看 Jacob Barnai, Historiography and Nationalism, Jerusalem: Magnes, 1996（希伯来语版），120－121。

〔90〕 关于古代希伯来语与今天以色列所讲语言之间的差异，请参看 Ghil'ad Zuckermann, *language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004。

真的把自己设想成了摩西和约书亚。与法国大革命的领袖们以为他们在承担着古罗马元老院议员的角色一样，本－古里安和其他犹太复国主义革命的领袖们、军队中高级人物和民族知识分子也以为，他们在重演《圣经》中的征服迦南，沿着大卫王国的边界建构一个国家。在过去典型事件的背景下，当下的行动变得意义重大。这两种情况下，革命者们都梦想着创造出全新的人类，但他们在建构的过程中所使用的材料却都取自神话般的过去。在本－古里安的想像中，新的以色列将是第三圣殿（the Third Temple）的王国。在1956年战争中，当以色列武装力量占领了整个西奈半岛并到达沙姆沙伊赫（Sharm el-Sheikh）之时，他以弥赛亚般的激情向获胜的军队演讲道：

> 我们可以再次吟唱摩西和古代雅各子孙的歌曲了……在以色列国防军（IDF）各师的强有力的推动下，你们已经将一只手伸到了所罗门国王那里。三千年前他把埃拉特（Eilat）发展成为了以色列的第一个港口……今天被称为蒂朗岛（Tiran）的约特瓦塔（Yotvata），直到一千四百年前始终是一个独立的犹太人国家，它将会成为以色列第三王国的一部分。〔91〕

这个排他性的圈子每两周在本－古里安的宅邸聚会一次，成员包括职业历史学家、老资格的《圣经》解读者、闲暇时间是业余学者的政治人物，他们探讨的内容有时在每日新闻中会有所报道。除迪努尔之外，定期参加聚会的还有著名的基要主义的《圣经》解读者以西结·考夫曼（Yehezkel Kaufmann）、最重要的《圣经》考古学家本雅明·马扎尔（Binyamin Mazar）、当时也是未来的以色列总统伊扎克·本－兹维（Yitzhak Ben-Zvi）和申尤尔·扎勒曼·夏扎尔（Shneur Zalman Shazar）[卢巴绍夫（Rubashov）]，还有其他许多学者和资深的公众人物。它是知识分子和政治

---

〔91〕 本－古里安的电报发表于1956年9月7日的《话语日报》（*Davar*）上。本书转引自 A. Israeli（A. Or and M. Machover）, *Peace, Peace, When There is No Peace*, Jerusalem: Bokhan, 1061（希伯来语版）, 216－217。

人物交流的一个枢纽，不仅指导学术研究，而且塑造公共舆论，在整个教育系统中传播其价值观和研究成果。这些博学的参与者探讨的事项包括像出埃及的犹太人人数，他们在征服迦南过程中的生活方式，在征服过程中他们打败的国王数量等类似问题。在那些热烈而认真的讨论中，《约书亚记》(*the Book of Joshua*)不出意料最受欢迎，嫩(Nun)的儿子约书亚是节目中的明星。[92]本－古里安也参与了有关《圣经》的公共会议，推广了有关《圣经》的答问比赛(the Bible Quiz)，它成为了民族媒体节，支持和激发了考古活动的热潮，尽管他没有必要采用不可预测的考古发现。

一个民族的领导人花费大量时间积极介入史学研究事项，无疑是非同寻常的。它可以表明《圣经》的神话－史学(mythistory)在犹太复国主义意识形态的建构中的中心地位。阅读本－古里安的论文集《圣经沉思录》(*Biblical Reflections*)，人们会对他在操纵性的政治实用主义，与独特而真诚的对古代"真理"的信仰之间轻易的摇摆印象深刻。[93]他反复强调《圣经》是犹太民族的身份证，也是犹太人拥有土地的证明。他的历史观清晰而明确：

> 在我们被流放的时候，我们的民族被迫离开产生《圣经》的土地，被从形成《圣经》的政治与精神现实中拔掉……在流放中，我们民族的形象被损毁，《圣经》的形象同样遭到扭曲。有着基督教背景和反犹目的的《圣经》研究者，把《圣经》转变成了基督教教义的基础。甚至是犹太裔的评注者，他们被逐离了《圣经》的环境——它的精神和政治氛围——也不再能够正确地理解《圣经》。当我们在我们国土中再次成为一个自由的民族，当我们再次呼吸在《圣经》形成

[92] 关于那个圈子，请参看 Michael Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge and Charisma*, Dekalb: Northern Illinois University Press, 100－117。

[93] David Ben Gurion, *Biblical Reflections*, Tel Aviv: Am Oved, 1969 (希伯来语版)。

期间曾经笼罩过它的空气的时候，恰恰就是现在，这个时代到来了。我相信，在这个时代，我们能够理解《圣经》的本质和真理无论是在历史上、地理上，还是宗教上和文化上。[94]

他最喜欢的《圣经》学者是以西结·考夫曼，后者相信《圣经》中的几乎所有断言，并把犹太一神教的兴起视为独一无二、极其古老的现象。从方法论上看，这位总理主要倚重迪努尔，后者是民族主义历史编纂学最重要的设计者。与约斯特或威尔豪森相比，迪努尔和考夫曼这两位学者毕竟呼吸着与族长亚伯拉罕和嫩的儿子约书亚一样的空气。[95]

本-古里安始终是一位失意的知识分子。他也曾详细阐述过他自己的《圣经》理论。比如，他相信在亚伯拉罕到来之前，一神教的希伯来人已在迦南生活里很长时间，而且正是他们的存在把"民族之父"吸引到了他们的土地上。[96]因此，犹太民族史要比犹太复国主义的职业历史学家们提出的时间更漫长。本-古里安甚至推测爱国的希伯来人并没有全体(*en masse*)迁移到埃及，而是留在国土上，只有一个家族迁到了埃及。这样说来，出埃及无可置疑地是一个历史事实，犹太民族在祖地上的存在则没有间断过，那么假设犹太民族形成于异国的土地上——上帝不容许——就是不准确的。他还提出过一些深层次的问题：在法老的土地上流亡的430年间，希伯来人是如何保存了希伯来语的呢？在摩西和约书亚时期，他们已经是在一个领袖统治下的单一民族，在此之后，他们为什么会突然分裂为独立的部族呢？他所给出的答案千篇一律地都是民族主义的。更确切地说，他的立场同官方史学相一致，并被相应地阐述如下：

---

〔94〕 David Ben Gurion, *Biblical Reflections*, 87.

〔95〕 关于考夫曼的"在《圣经》研究中谁制造了哥白尼式的革命"和威尔豪森的"谁动摇了《圣经》"的比较，请参看 David Ben Gurion, Biblical Reflections, 95-96. 关于这位学者对《圣经》历史真实性的充满激情的辩解，同时却忽略了它的年表，请参看 Yehezkel Kaufmann, *The Biblical Story About the Conquest of the Land*, Jerusalem: Bialik, 1955（希伯来语版）。

〔96〕 Ben Gurion, *Biblical Reflections*, 60-61.

> 当我发现《圣经》和外来的原始材料(考古的或碑文发现物)之间存在矛盾,我不会被迫去接受外来的材料。难道它们不会弄错或歪曲事实吗?从纯粹的科学的观点来说,即便受到外来材料的质疑,假如《圣经》中的证据没有包含内在的矛盾,没有明显的错误,我就会自愿地接受《圣经》中的证据。〔97〕

尽管存在这种"科学的"、世俗的研究方法,本-古里安必要时还是会诉诸于神的箴言。比如,他写道"犹太史上具有决定意义的重大事件乃是把迦南地应允给亚伯拉罕和撒拉(Sarah)的后裔。"〔98〕当然,大概没有任何外来的材料能够挑战《圣经》作者关于上帝的应允这个清晰而无可辩驳的证据。在历史学家们的指导下,这位有着知识分子和弥赛亚气质的民族领袖引领着整个民族的文化。

在以色列国的早期岁月中,所有知识分子精英都参与培养了《圣经》-民族-犹太人的土地这神圣的三位一体,而《圣经》在这个"再生"国家的形成过程中成为了一个关键要素。公仆们都被迫把他们的名字改成希伯来语名字,且通常选自《圣经》;力图仿效精英的其余民众,则欣然地甚至满腔热情地循此行事。古老的"大流散"家族的名字被清除了,孩子们都被给予了神秘的《圣经》中人物的名字。这个程序不仅适用于国民,而且几乎每位新定居者都被给予另一个古代希伯来人的名字。这服务于双重目标:清除当地阿拉伯人的名字,跨过终结于以色列国家兴起的漫长"流亡"。

但并不是新国家的官僚机构把《圣经》崇拜强加给教育机构的。在官僚机构这样行事之前很久,前国家的各种机构和新兴的希伯来语文学已经使《圣经》成为了有关过去意识的中心。

---

〔97〕 Ben Gurion, *Biblical Reflections*, 87.

〔98〕 Ben Gurion, *Biblical Reflections*, 98. 必须指出的是,以色列的第一位首相在亚伯拉罕的后裔中包括了撒莱,可能是要防止与"以实玛利人(Ishmaelites)"在遗传上的混淆。

包括教师、作家、评论家和诗人在内的广大的知识分子都期待着高级的学术界来“正确”解释犹太史，这帮助塑造了现在的意识形态。随着20世纪初不断扩展的定居运动和第一批犹太学校的开学，《圣经》成为了民族课本在不同课程中被教授，而不只是作为语言和文学研究的有机部分。(这种有效的制度一直持续到当下，在以色列的政治文化中被视为理所当然。)移入的教师和来到巴勒斯坦后成为教师的人们，不必等待学术和权势集团的精英们，就能理解使用《圣经》作为教授集体记忆的标准文本的价值。[99]他们阅读海因里希·格拉茨、西蒙·杜布诺和泽伊夫·亚维茨，并理解了《圣经》在塑造民族认同方面的双重功能：为散居在世界各地的宗教团体创造一个共同的“族群”起源，以及在声称对国土所有权方面的自我辩护。[100]

在教育系统中被巩固的犹太化，围绕着大众英雄主义和自豪的民族主义的古代典范扩展开来。大卫和所罗门这些君主的受欢迎程度，只有哈斯蒙王朝成员可与之匹敌，并被认为同样重要。教师们希望他们的学生不像软弱的父母和祖父母，而是像古代希伯来农民或勇士一样成长。那些农民或勇士在教师们的想像中被描述为征服者约书亚、尚武的士师们，或国王扫罗和大卫，还有军事指挥官们的追随者。通过几种环环相扣的方式：新历史教科书、祖地研究、为使观念具体化而到风景地带艰辛的徒步旅行——所有这一切，另加不同的、世俗的《圣经》课程，反复地灌输一种本土意识。以色列国建立以后，这些教学实践成了国家教育系统中所有分支的标准。

从摩西·达扬(Moshe Dayan)的著作《与圣经一起生活》(*Living with*

---

〔99〕关于移入的教师和在学校体系中塑造《圣经》意识的技巧，请参看 S. D. Goitein, *Teaching the Bible: Problems and Methods of Modern Bible Teaching*, Tel Aviv: Yavneh, 1957 (希伯来语版)，特别是第 240－253。

〔100〕关于早期犹太复国主义者殖民化时期的历史和《圣经》的历史，请参看戴维·沙哈尔的博士论文，David Shahar, *The Teaching of National History in Zionist-Oriented Education on Eretz-Israel*, 1882—1918: *Trends and Roles*, Hebrew University in Jerusalem, 2001 (希伯来语版), 131, 140－141, 143－146, 259－267。

the Bible)中,可能会理解古代历史如何被用于塑造土生土长的第一代——在以色列国出生的第一代犹太人——的意识形态。这部书由新社会的一位杰出英雄所写,它阐述了在与一个移民社会的政治目标紧密配合的过程中,对虚构和想像的民族主义的吸纳。这本书以如下叙述开篇:

> 在幼儿时期,我就开始了解《圣经》中的故事。我的老师麦舒勒姆·哈勒维(Meshulam Halevy)不仅为我们讲授和解释这部描述我们民族起源的圣书,而且使之活灵活现。三、四千年前存在过的事物似乎就在我们身上和在我们面前。周遭的现实帮助我们的想像力越过过去并回归到上古,回归到我们的祖先和我们的民族英雄那里。我们所知所言的惟一语言是《圣经》的用语,是希伯来语。我们生活于其中的耶斯列山谷(The Jezreel Valley),我们四周的山山水水,卡尔梅勒山(the Carmel)和基利波山(the Gilboa),基顺河(the Kison)和约旦河(the Jordan),都存在于《圣经》之中。[101]

从以上叙述开始,这位以色列国防军前参谋长和国防部长接着描述了亚伯拉罕、以撒和雅各的旅程,夹杂着他童年和青年时代的个人故事。尽管这两类故事属于相距甚远的不同时代,却似乎紧密相连,好像它们存在于没有历史维度的惟一永恒之中。对《出埃及记》和穿越西奈半岛的描述与1956年的现代战争交织在一起。对征服迦南的情节紧张的描述与1948年冲突,甚至更与1967年征服约旦河西岸自然地结合在一起。弱小的大卫对巨人般的歌利亚的胜利象征着以色列对阿拉伯人的所有战争。[102]《圣经》是对现代占领和殖民化的至上辩护;每场战斗都是对一次古代行动的回应。达扬著作的结尾毫不掩饰地渴望看到现代的以色列国能够像强大的大卫王国一样,明确宣传渴望生活在从地中海到约旦河、从沙漠到黑门山(Mount Hermon)的独一无二的"犹太人的土地"上。

---

[101] Moshe Dayan, *Living with the Bible*, Jerusalem: Idanim, 1978(希伯来语版), 15。

[102] Moshe Dayan, *Living with the Bible*, 163.

达扬的文本附有古代"犹太人"土地的精美照片,交插着从基督教意象中借鉴来的《圣经》场景。书里还有一些考古发现的相片,其中许多是这位骄傲的作者的收藏品。达扬没有掩饰他终生贪求古代的手工艺品。这位犹太指挥官私人花园的图片表明,它里面充斥着各种各样的古董。多年来,他的宅邸变成了一种微型的犹太人的土地,一部分珍贵收藏完全是他偷来的,表明了这位勇敢的移民之子在应允之地的统治地位。达扬以一位狂放不羁的收藏者而著称:当本-古里安在他那不太大的住宅里召集某个《圣经》圈子的时候,达扬则把他的宽敞宅邸变成了一个私人的《圣经》博物馆。那位日渐老去的国家奠基人把知识分子聚集在他周围,而他的这位年轻信徒则更喜欢收藏凿刻过的石头、陶制的罐子和小雕像。但这两个人都以《圣经》神话的名义,为自己最主要的历史行为提升地位并证明其正当性。[103]

达扬从来都只是业余的考古学家,但对另外一位军队参谋长和本-古里安的门生来说,挖掘应允之地是一种天命和一项职业。伊格尔·雅丁(Yigael Yadin)对以色列考古学的发展产生了巨大影响,他领导了像在夏琐(Hazor)、米吉多(Megiddo)和马察达这些最重要遗址的考古工作。作为一名考古学家,他是那些19世纪末来到圣地,重申《旧约圣经》并进而确认《新约圣经》的基督教挖掘者的直接继承人。从一开始,他们的宗教动机就使当地的考古附属于《圣经》的研究。[104]那些挖掘者中最伟大的是威廉·F. 奥尔布赖特(William F. Albright),他是美国循道宗(American Methodist)一位传教士的儿子。奥尔布赖特于1920年代开始在这片领土上开掘,从没有停止过对《圣经》故事真实性的辩护。其后的绝

---

〔103〕 达扬那出了名的对考古的热爱只局限于《圣经》中的发现物。古代的清真寺,甚至是11世纪的清真寺,都被他有组织地摧毁掉了。请参看如下一篇论文 Meron Rapoport, "The operation to blow up the mosques," *Haaretz*, 6 July 2007。

〔104〕 有关基督教、考古学和《圣经》共生的一个流行的例证,请参看 Werner Keller, *The Bible as History*, New York: Bantam Books, 1982. 这部书的希伯来语版早在1958年就出版了,但没有了德文原版中包含的论耶稣一章。

大部分以色列考古学家都采纳了他的研究方法。

奥尔布赖特最著名的总结性著作是《巴勒斯坦和圣经的考古学》(*The Archaeology of Palestine and the Bible*)。他在书中提出亚伯拉罕从美索不达米亚迁出的时间可能是公元前20世纪到公元前19世纪,同样,雅各一家迁到埃及很容易被确定在公元前18世纪或公元前17世纪。[105] 奥尔布赖特自信地断言在夏琐发现的古代拱门和"马厩"从时间上看属于所罗门统治时期,这导致他得出了一个合理的结论,即"所罗门的时代一定是巴勒斯坦历史上物质文明最繁盛的时期之一。在经过漫长的沉默之后,考古学以完全明确可靠的方式证实了《圣经》的传统。"[106]

在准备《圣经》世界这个基本文本的第二版的时候,奥尔布赖特请求伊格尔·雅丁补充他自己的几章,这位以色列考古学家欣然同意。雅丁的附录中描述了他在夏琐遗址的发现。他坚持认为那些发现证明了"只是在所罗门统治时期,夏琐才兴起成为一座巨大的城市。[107]"这位挖掘者指出,它以前的蛰伏状态是由于嫩的儿子约书亚摧毁了它。

和奥尔布赖特的发现一样,雅丁在1950年代和1960年代的发掘只是展出了与《圣经》文本相匹配的发现物。陶器、武器、建筑物、艺术品和坟墓,都被当作"族长时代"、"出埃及记"、"征服迦南"、"犹太人部族疆域边界"等明确无误的证据。雅丁的同事、后来成为希伯来大学校长和以色列奖(Israel Prize)获得者的本雅明·马扎尔教授,和他的同事及考古发掘伙伴、特拉维夫大学的约哈南·阿哈罗尼(Yohanan Aharoni),以其他丰富的证据填满了这张色彩绚丽的镶嵌画。与主导的历史编纂学话语相一致的一幅关于过去的和谐画面呈送给了公众。过去的实物为书面知识提供了最权威的支持,各种遗址成为了这个再生民族朝觐的地点。

---

〔105〕 William F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, London: Penguin, [1949] 1960, 83.

〔106〕 William F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, 123 - 124.

〔107〕 William F. Albright, *The Archaeology of Eretz-Israel*, Tel Aviv: Am Oved, 1965 (希伯来语版), 239。

偶尔也会出现不一致之处：一些被发现的实物与神圣文本严重冲突。但这些考古学家们会以巧妙的论证来解决这类问题。他们代替无声的文物讲话，并使它们符合出自《圣经》的和谐之声。[108] 一般来说，定论已存在于成形文本之中，它是每次发掘的起点和存在的理由。无须说，在“迦南”、“朱迪亚”和“巴勒斯坦”的历史上漫长的“非犹太”时期，几乎没有引起这些考古学家的兴趣。[109]

1964 年，以色列最重要的考古学家之一阿哈罗尼教授出版了一本通俗著作《圣经地图集》(*Atlas of the Bible*)。该书告诉了整整一代人有关古代地理和《圣经》中所有重要人物在其上的迁移活动。[110] 亚伯拉罕和雅各的游牧、出埃及、犹太间谍进入迦南、诺亚方舟的运送、扫罗寻找母驴、大卫军队的移动和所罗门王国的贸易路线——所有这一切都被《圣经》之外的考古发现一一对应，形成了一种令人印象深刻的视觉次序。它是迪努尔那本旧书的地理上的、因而更有效的对应物：没有什么比一幅精细的地图绘制看上去更确实可信、令人安慰的了。地图的表面上的真实性令人非常信服，并且圆满地完成了历史学家和《圣经》研究者文字上的抽象论述。无须说，这本地图集没有描述其出版时以色列国的狭小边界，而只是描述了强大的大卫和所罗门王国，以及各位犹太英雄作战行动。意料之中的是，阿哈罗尼是 1967 年六日战争之后起草的一份请愿书“整个

---

[108] 比如，请参看如下这篇论文“The Exodus from Egypt and the Conquest of Canaan”，载于 Benjamin Mazar, *Canaan and Israel: Historical Essays*, Jerusalem: Bialik, 1974（希伯来语版），93 - 120。或者是约哈南·阿哈罗尼最后一部专著的“统一的王国”那一章，请参看 Yohanan Aharoni, *Archaeology of Erzetz - Israel*, Jerusalem: Shikmona, 1978（希伯来语版），主要是第 169 - 170 页。关于以色列的考古学，请参看如下这部引人入胜的著作：Nadia Abu El - Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self - Fashioning in Israeli Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002。

[109] 关于这个主题，请参看 Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, London: Routledge, 1996, 1 - 10。

[110] Yohanan Aharoni, *Carta's Atlas of the Bible*, Jerusalem: Carta, 1964（希伯来语版）。

犹太人的土地(The Whole Eretz Israel)"的第一批签署者之一。那份请愿书呼吁未来的所有以色列政府对于古代的祖地要永远寸步不让。

世俗事务反对神话与历史混合的史学

1967 年战争开启了以色列考古研究的新视角。到那时为止,以色列的考古学一直局限在军事分界线(the Green Line)内进行挖掘,但现在西岸的征服开拓出了广阔的空间,在《圣经》的朱迪亚的中心地区,当然还有耶路撒冷周边,大量遗址有待发掘的。国际法禁止以色列考古学家在被占领土进行发掘并运走古代的发现物,但那是古代的祖地——谁能擅自加以反对呢?

起初,夺取土地战争中的胜利者的欢愉,同在那里进行挖掘的人们的喜庆交融在一起。以色列的大部分知识分子开始沉迷于伟大的犹太人的土地的甜美梦乡之中。他们中的许多人是考古学家,认为最美好的时刻已经到来。他们将会一劳永逸地将古代民族与其历史背景融合在一起,并进而证明《圣经》文本的真实性。但随着调查研究的推进,充溢于阿哈罗尼和他同事们心中的那种得意开始减退。在中心高地、玛拿西山(Mount Manasseh)、以法莲山(Mount Ephraim)、耶路撒冷周围、犹大山(Mount Judah)的发掘,出土了越来越多的文物,它们加重了更早出现在以色列境内遗址中的那些焦虑和问题。在 1948 年到 1967 年间一直被用作民族主义意识形态工具的《圣经》考古学,开始显示出令人不安的症候。二十多年以后,首批文物才会被置于公众面前,在主导性的学术文化共识中才会出现第一丝裂缝。由此发掘过去的方法和以色列国内的民族情绪才不得不经历几次演变。

在 1960 年代,特别是 1970 年代,历史学专业领域中发生了重大变革,它们影响了世界范围内考古学家的工作,并最终也影响到了以色列的考古学家。传统政治史学的衰落,以及社会学的和后来人类学的历史研究的兴起,导致众多考古学家去考察古代文明的其他阶层。日常的肉体

生存、古代的劳工世界、营养和丧葬、基本的文化习俗活动，日益成为国际研究的主要对象。法国年鉴学派的“长时段”理论，特别适合发掘者，他们愉快地采用了这种追踪漫长过程的研究方法。〔111〕

这种史学转变的回声，最终影响到了以色列的学术界。自《圣经》考古学以来，这个学术界基本上是重视事件、以政治为旨趣的，它发现自己的支配力在逐渐下滑。年轻的考古学家开始担心并回避那些更早的时代。更多的研究者则遭遇到了这些悬而未决的矛盾。只是在 1987 年第一次巴勒斯坦人起义爆发、以色列公共领域的批评空间更开放之后，发掘者们才开始自由地表达意见。由于神圣土壤如此长期的蒙盖，他们的声音已经变得嘶哑。

第一个感到颤栗的是“族长时代”，在杜布诺、巴龙和所有犹太复国主义历史学家心中如此宝贵的那个时代，充满了未解的问题。亚伯拉罕是在公元前 21 世纪到公元前 20 世纪迁到迦南的吗？民族主义历史学家们当然认为《圣经》夸大了亚伯拉罕、以撒和雅各令人惊异的寿命，但“犹太民族之父”领导的至关重要的美索不达米亚大迁徙，与他的后裔将会定居在迦南之地的应允是联系在一起的，因此也与渴望保留第一次迁移到犹太人的土地这个历史要点联系在一起。

大约在 1960 年代末，民族主义考古学的奠基者之一马扎尔就已经遭遇到了一个使其处于不安之中的困难。族长们的故事中提到了非利士人（Philistines）、阿拉姆人（Aramaeans）和大量的骆驼。不过所有的考古和碑文证据都表明，非利士人出现在该地区不会早于公元前 12 世纪。在《创世记》中发挥了主要作用的阿拉姆人，第一次出现在公元前 11 世纪的近东碑文中，并自公元前 9 世纪以来才变得具有显著影响。骆驼也造成了无数的麻烦。它们最初被驯养是在公元前第一个千年之初，在商业

---

〔111〕 关于这个概念，请参看 Fernand Braudel, “History and Social Sciences: The Long Durée”, in *Histories: French Constructions of the Past*, J. Revel and L. Hunt (eds.), New York: The New Press, 1995, 115 - 145。

活动中作为负重的动物则始于公元前 8 世纪。为了保全《圣经》的历史真实性，马扎尔不得不放弃他原先的年表，把族长的故事推后到稍晚的时期，并断定它们“总体上同士师或早期君主国时代的结束相符合。”[112]

其他非以色列的学者，尤其是勇敢的美国人托马斯·L. 汤普森(Thomas L. Thompson)在出现上述麻烦之前的一段时间里，已经意识到了旧有的年代划分不合逻辑，由奥尔布赖特和他的追随者们早些时候提出的成问题的年表同样不合逻辑。[113]他们反倒建议把关于族长们的整套故事看作是由天才的神学家们创作出的一批文艺作品。这意味着那些细微的情节，对附近部落、民族的地点和名字的提及，不是表明随着时间流逝不断演化、改进的一个模糊的大众神话，而是一种在数百年后有意识形成的意识形态综合体。在《创世记》中提到的许多名字都出现在公元前 7 世纪甚或公元前 6 世纪。毋庸置疑，该篇的作者熟悉亚述王国和巴比伦王国。这两个王国显然是在假想中的公元前 20 世纪首次迁移之后很长时间才出现的。

晚近的《摩西五经》的作者想要强调他们想像中的祖先之不同的和非地方性的起源。与现代的爱国者不同，他们植根于民族的土地，并自信他们源自它的土壤。相对于对国土的民族所有权，他们更关注的是一种更高级的文化血统。这是那位高贵的“民族”祖先起源于美索不达米亚的迦勒底人的乌尔，以及当他割过包皮的儿子以撒到了结婚年龄，亚伯拉罕却不考虑让他与一位异教的迦南女孩儿结婚的原因。因此，他派一位特殊的信使从拿鹤的城(Nahor)给他带来了一位符合犹太教教规的新娘，拿鹤的城不比希伯伦(Hebron)更相信一神教，但在公元前 6 世纪或公元前 5 世纪的巴比伦世界，它要比族长们在迦南的那个小城更为著名。相比而言，乌尔则是著名的、受人尊敬的文化中心——虽不能说是古代近

[112] Mazar, *Canaan and Israel*, 136.

[113] Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: Walter de Gruyter, 1974, 4 - 9.

东的纽约,至少可以说是古代近东的巴黎。迦勒底人在公元前 9 世纪开始在那里定居,但只是在公元前 6 世纪,迦勒底国王拿波尼度(Nabonidus)才把它发展成了一个主要的宗教中心。那些无名的、而且可能是相当晚近的作者都来自同一个地方,这难道是偶然的吗?

对于来自一个伟大文化中心的世系所进行的类似探索,推动了对出埃及这个故事,即第二个重要神话的颠覆。人们知晓《出埃及记》这个故事的脆弱性已有一段时间,但它在真正界定犹太认同方面的中心地位,更不用提逾越节(the Passover festival)在犹太化中的作用,造成了顽固拒绝对它的审验。我们已经看到,杜布诺对于公元前 13 世纪的梅尼普塔石碑感到不安。石碑上的法老铭文上宣称,在已被征服的各个城市和部落中,犹太人已被摧毁,"没有了更多后裔。"这可能是法老夸张的说法,但它一定表明了在埃及统治的迦南,除了其他小群体外,也存在着一些名叫以色列的小的文化实体。[114]

在公元前 13 世纪,即传说中的《出埃及记》时期,迦南仍被强大的法老们所统治。这意味着摩西带领着被解放了的奴隶离开埃及……到埃及?根据《圣经》的叙事,40 年间,他带领的穿越旷野的人民中包括 60 万勇士,他们一直是与他们的妻儿一起行进,这意味着总计大约 300 万的一个人群。除了如此漫长的时间里如此规模的人群在沙漠里游荡是完全不可能的这个事实之外,如此重大的一个事件也应该留下一些碑文或考古遗迹。古代埃及人不折不扣地保存了每个事件的记录,而且存在着大量的有关王国政治和军事生活的文献资料。甚至存在着有关游牧群体侵入王国领土的文献。但却没有一条提及生活在埃及、反抗埃及或任何时候迁离埃及的任何"雅各的后裔"。《圣经》故事中提到的比东(Pithom),事实上真正出现在早期的外来的原始资料中,但只是在公元前 6 世纪末,它才被建成为一座重要城市。在上述时期的西奈半岛上,没有发现任何

〔114〕 Niels Peter Lemche, "The So-called 'Israel-Stele' of Merneptah," 载于 *The Israelites in History and Tradition*, London: spck, 1998, 35-38。

重大的穿越半岛人口迁移行动,《圣经》中著名的西奈山位置还有待发现。流浪故事中提到的以旬迦别(Etzion-Gever)和亚拉得(Arad)在那个时期还不存在,是在更为晚近的时期作为持久而欣欣向荣的定居点而出现的。

流浪了40年后,雅各的子孙到达了迦南,并攻占了它。他们遵照上帝的命令,消灭了当地的大部分民众,并迫使余众成为为他们劈柴担水的人。征服迦南之后,曾在摩西治下统一在一起的犹太民族分裂为不同的部族(像后来的古希腊人定居在12个城邦之中一样),并把领土内的战利品在它们中间进行了分割。这个在《约书亚记》中以生动的细节被描绘为最早的种族屠杀之一的残忍的殖民神话,实际上从没有发生过。对迦南的著名征服,乃是在新考古学的争论中崩溃的下一个神话。

长期以来,犹太复国主义历史学家追随以色列考古学家,忽视众所周知的文物。如果在被信以为真的犹太人征服的那个时期,迦南那块土地被埃及统治着的话,那么,怎么会没有一个埃及的文献提及此事?而且,《圣经》为什么没有提到埃及在那片土地上的政治存在呢?在加沙和伯珊(Beth Shean)的考古发掘,早已揭示出在想像的征服时期及其之后埃及的政治存在,但那部古代的民族文本(《圣经》)过于珍贵以致坚决予以否认,而学者们则由此学到了使用模棱两可的解释来模糊那些易引发争论的琐碎事实。

据说雅各的子孙用响亮的号角占领了强大的有城墙的城市耶利哥(Jericho)、艾(Ai)和希实本(Heshbon),而对它们的新近发掘则再次确定了过去的发现:公元前13世纪晚期,耶利哥还是一个无足轻重的小城镇,当然没有城墙,艾和希实本还根本没人定居。征服故事中提及的大部分城市的情况都是一样。在夏琐、拉吉(Lachish)和米吉多(Megiddo)发现了破坏和火烧的遗迹,但这些迦南人的古老城市的坍塌过程缓慢,持续了大约一个世纪,而且极有可能是非利士人这样的"海上民族"到来所造成的。当时,正如大量的埃及和其他文献资料所证实的一样,他们侵入了地

中海的整个东部沿海地区。〔115〕

新近的以色列考古学家和学者较少关注重视事件的政治性探查，更关心社会－人类学的调查研究——进行区域勘测，探索古代的生活条件、生产方式和广大区域上的膜拜实践。他们获得了大量的发现，并形成了关于迦南高地殖民化的新的、有效的假说。在低地地区，迦南人的城市衰落之后，可能是当地的游牧民完成了在那片土地上的定居，并在经历了许多过渡期后，形成了静止的农业共同体。逐渐形成以色列和犹大王国的最初的民众，可能是土生土长的迦南人。埃及最高统治者在公元前12世纪到公元前10世纪之间撤离迦南地区的过程中，这些迦南人在他们治下缓慢地崛起。这些新农民的陶器和所使用的工具，除了一个文化特性——他们的定居点没有猪骨——之外，与其他那些迦南人没有什么不同。〔116〕这是一个重要事实，但它既没有表明一个外来的种族对迦南的征服，也不能表明这些农民是一神论者。从散居的耕种者团体发展到以他们的生产为基础的城市的兴起，是一个漫长且极为渐进的过程，该过程在两个当地的小王国的形成中而达致顶点。

下一个由于新的考古发现而丧失其科学的历史真实性的《圣经》故事，是漫长的民族记忆王冠上的那颗宝石。自格拉茨以来，历经迪努尔和追随他们的以色列历史学家们，都相信大卫和所罗门的统一的民族王国是犹太史上光辉灿烂的黄金时代。所有的未来政治模式都从《圣经》过去的这个杰出典范中得到了精神食粮，并从它那里汲取了形象化描述、思想和知识上的愉悦。新的小说会把它嵌进它们的情节之中，人们会创作有关卓越的扫罗、勇敢的大卫和智慧的所罗门的诗歌和戏剧。发掘者发

〔115〕　在上个世纪的20和30年代，包括阿尔布里特·阿尔特（Albrecht Alt）、马丁·诺斯（Martin North）在内研究《圣经》的德国学者，已经质疑过征服迦南的叙事。在60和70年代，乔治·门登霍尔（George Mendenhall）和诺曼·哥特沃尔德（Norman Gottwald）补充了有关犹太人出现的新的社会历史学假设。

〔116〕　如下这部书提出了有关这些牧羊人—农民的理论，请参看 Israel Finkelstein and Niel Silberman, *The Bible Unearthed*, New York: Free Press, 2001, 105－113。

现了他们宫殿的遗迹,精细的地图完善了历史的图景,并勾勒出了这个从幼发拉底河(the Euphrates)延伸到埃及边界的统一帝国的疆界。

接下来,出现了1967年的考古学家和《圣经》学者,他们开始质疑那个强大的王国的真实存在性,而按照《圣经》,它在士师时代之后迅速形成。1970年代——就是在这个城市被以色列政府"永远重新统一"之后——在耶路撒冷的挖掘,逐步摧毁了关于恢弘过去的幻象。在高贵的避难所(the Haram al-Sharif)下面进行挖掘是不可能的,但对它周围所有其他遗址的探索,都没能发现公元前10世纪,即推测中的大卫和所罗门时代一个重要王国的任何遗迹。未曾发现纪念碑式的建筑物、城墙或巨大的宫殿的任何残迹,发现的陶器也很少,且相当简陋。人们起初认为,希律王(Herod)统治时期的连续占领和大规模的建设毁坏了大卫和所罗门王国的遗迹,但是,当从耶路撒冷历史较早时期发掘出令人感佩的遗迹的时候,这种推论也失效了。

其他想像中的关于统一王国的遗迹也遭到了质疑。《圣经》中描述了所罗门对北方城市夏琐、米吉多和基色(Gezer)的重建,伊格尔·雅丁在夏琐的宏伟建筑物中找到了智者所罗门之城。他还在米吉多发现了统一王国时代的宫殿,而且在上述所有三个古代城市中都发现了著名的所罗门式的城门。遗憾的是,发现的那些城门的建筑风格要晚于公元前10世纪——它们很像公元前9世纪撒玛利亚(Samaria)建造的宫殿遗迹。碳14检测的技术发展再次证明该地区那些巨大的建筑物在时间上不属于所罗门统治时期,而是属于北方的以色列王国时期。事实上,没有发现那位传奇国王存在的任何遗迹,《圣经》中把他的财富描述得几乎可与强大的巴比伦和波斯帝国的统治者相匹敌。

无法规避且令人痛苦的结论是,如果在公元前10世纪的朱迪亚地区存在着一个政治实体的话,那它也是一个小的部落王国,耶路撒冷只是一个设防的要塞而已。可能的情形的是,以大卫家族著称的一个王朝统治着这个小王国。1993年在达恩台型遗址(Tell Dan)发现的碑文支持了这个假想。但这个犹大王国要远远落后于它北面的以色列王国,且明显地

更不发达。

时间上属于公元前 14 世纪的埃尔 - 阿玛尔纳文献表明,在迦南高地早已存在了两个小的城市国家——示剑(Shechem)和耶路撒冷;梅尼普塔石碑也表明公元前 13 世纪末,在迦南北部存在着一个名为以色列的政治实体。1980 年代,在西岸出土的大量考古发现物揭示了这两个山区在物质上和社会上的不同。在公元前 10 和公元前 9 世纪,富饶的北部农业兴盛,支撑着许多定居点,而南部则只有大约二十个小山村。以色列王国在公元前 9 世纪已经是一个稳定而强大的国家,而犹大王国只是公元前 8 世纪晚期才巩固和逐渐强大起来。在迦南,一直存在着两个不同的和竞争的政治实体,尽管它们在文化和语言上相互关联——这两个王国的居民都讲古代希伯来语的变体。

暗利德王朝(the Omride dynasty)统治下的以色列王国显然要比大卫家族治下的犹大王国更为强大。正是关于前者,我们拥有最古老的《圣经》之外的证据:被称为亚述帝国沙尔马那塞尔三世黑色方尖碑(Black Obelisk of Shalmaneser III)上的铭文、著名的摩押石碑和在达恩台形遗址发现的铭文。所有以前被归于所罗门的巨大建筑物,事实上都是后来以色列王国的工程。该王国在它的顶峰时期,是北到大马士革(Damscus)、东到摩押、西到地中海和南到犹大王国之间的人口最多和最繁盛的王国。

许多不同地点的考古发掘也表明,北部山区的居民也像犹大的农民一样,是虔诚的多神论者。他们崇拜广受欢迎的耶和华(Yahweh),并且耶和华像古希腊的宙斯(Zeus)和古罗马的朱庇特(Jupiter)一样,逐渐成为了主要神。但他们没有放弃对其他神祇,比如巴力、示麦(Shemesh)和美丽的亚舍拉(Asherah)的膜拜。[117]《摩西五经》的作者是晚近的犹太一神论者。他们憎恨以色列的统治者,但也嫉妒他们传说中的权力和荣

---

〔117〕 有关以色列和朱迪亚地区信仰体系的发展,和该地区迟迟没有出现一神教的论述,请参看如下这部引人深思的论文集:Diana V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Michigan: Eerdmans, 1996。

耀。他们剽窃了以色列统治者的盛名——可能已经得到充分确认的"以色列"——却从未停止对他们道德和宗教罪过的谴责。

以色列的统治者和人民的主要罪过当然是在公元前 8 世纪的下半叶——犹大王国在公元前 6 世纪衰落之前很长时间——他们的王国被亚述帝国打败这个事实。而且,他们没有留下任何关于上帝记忆的代言人,去以迷人的伪历史的服饰来遮盖他们热诚的宗教。

绝大部分新近的考古学家和研究《圣经》的学者所接受的结论是,从来不曾存在过一个伟大的统一的君主国,而且所罗门国王从没有过能够安排他的七百位夫人和三百位妾妃住处的巨大宫殿。《圣经》中没有提到这个庞大帝国的名字的事实,使上述结论更加可信。是后来的作家文人发明和并美化了一个在独一的神的恩典下建立起来的强大的统一王国。他们丰富和独特的想像力还创作出闻名遐迩的有关世界的创造和可怕的洪水、族长们的流浪和雅各与天使的斗争、出埃及和分裂红海、征服迦南和在基遍(Gibeon)不可思议地使太阳停转等故事。

对于兴起中的犹太民族主义和犹太复国主义的殖民化来说,有关一个从沙漠中出现、征服了广阔土地、建立了辉煌王国的神奇民族之最初起源的主要神话,是有用的东西。一个世纪以来,它们提供了具有权威地位的文本燃料,为一种复杂的认同政治,和要求自我辩解和大量牺牲的领土扩张提供了能量。

在以色列国内和海外,让人头疼的考古学家和《圣经》学者逐步摧毁了上述这些神话。到 20 世纪末,它们似乎要被降格到小说的地位,在它们和真实的历史之间被豁开了一条不可逾越的深渊。尽管以色列社会不再那么轻易卷入战争,不再需要历史的合法化来支持其创立和切实的存在,但它仍难以接受新的发现物,而且公众仍顽固地抗拒研究方向上的变革。

作为隐喻的《圣经》

自 17 世纪的本尼迪克特·斯宾诺莎和托马斯·霍布斯以来——或

者说，自从现代哲学开始以来——存在着对《圣经》作者身份的持续不断的争论。知晓他们的身份就可以将他们置于具体的时代之中，并阐释出积聚这个宏大文本的各种不同的动机。从摩西在上帝的启示下写成《摩西五经》这个传统的假设，经过对该文本进行详细剖析并将其各部分归于不同时代和地点的19世纪的《圣经》批评学，到当下的把该作品的大部分归于波斯甚或希腊化时期的解释，一直存在着大量的冲突性的假想。由于受到文献学和考古学成就的直接影响，这个领域取得了重大进步，但是与此同时，我们要确切知道《圣经》写于何时、它的作者是谁，仍是存疑的。

以色列特拉维夫学派的开创者——纳达夫·那阿曼（Nadav Na'aman）、伊斯雷尔·费科尔斯坦（Israel Finkelstein）、泽伊夫·赫尔佐格（Ze'ev Herzog）和其他人——主张《圣经》的历史核心部分创作于大约在犹大王国末期的约西亚（Josiah）统治时期。这个看法提供了一些引人注意的结论，但它的大部分解释和推论则缺乏扎实的根据。他们的分析表明《圣经》的成书时间不可能在公元前8世纪末，而且其中大部分故事完全缺乏事实根据，这些观点都非常具有说服力。[118]但他们的基本假设——虚构的过去明显是善于操纵他人的统治者约西亚的产物——却无意间导致了一个成问题的年代误植。

比如，由伊斯雷尔·费科尔斯坦和内尔·阿什尔·希尔伯曼（Neil Asher Silberman）创作的那部内容丰富和令人感奋的著作《揭秘圣经》（*The Bible Unearthed*），就描绘了一个相当现代的民族社会，它的最高统治者，即犹大的国王，力图通过发明《托拉》来统一他的人民和来自被打败的以色列王国的难民。兼并北方王国领土的欲求推动了具有凝聚力的历史写作，以便把这个新民族的两部分统一起来。不过，这两位出色的考

---

〔118〕 Nadav Na'aman, *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006；也请参看如下这篇论文：Ze'ev Herzog, "Deconstructing the Walls of Jericho: Biblical Myth and Archaeological Reality," *Prometheus* 4 (2001), 72–103。

古学家和其他追随他们步伐的学者,没有关于公元前 7 世纪末在约西亚的小王国中存在一神教崇拜的《圣经》之外的证据。只要没有与《圣经》相矛盾的发现,他们就满足于依赖这个文本,而且他们反复地以典型的政治现代性要素来加载《圣经》。读者一读到他们的著作,就可能会想像到尽管在农村的每个小木屋里,犹大的居民和来自以色列的难民都没有电视或无线电设备,但他们至少能阅读、写作,热切地交流新近出版的《托拉》。

在一个没有教育体系或标准的普通话,且沟通方式有限——只有很少的人能够读写——由文盲的农民组成的社会中,一两册《托拉》可能会成为被盲目崇拜的物件,但不可能成为一种意识形态的营火。同样,君主依赖其臣民的良好意愿也是一种现代现象。考古学家和《圣经》学者很少具有历史意识,一直将此现象嫁接到古代历史上。君主们不需要围绕民族主义政治来凝聚大众。他们自身一般都满足于在行政阶级和狭隘的土地贵族之间形成的松散的意识形态王朝的共识。他们不需要人民的信奉,他们也没有办法来驾驭——正如事实所是——人民对他们君主的信奉意识。

在一个力图兼并北方领土的狭小的、边缘性王国所进行的广泛宣传的语境中,来解释最初的一神论起源,是一个非常没有信服力的历史编纂学主张。不过,它可能暗示了一种 21 世纪初的反兼并论者的情绪。弱小的耶路撒冷政府在衰落之前,出于行政和中央集权的需要催生了"耶和华 - 独一神"的一神教崇拜,并以《圣经》的历史作用的形式创作了一部基于回忆的神学著作,这是一个奇异的理论。[119] 想必约西亚的同代人在阅读描写所罗门的浩大宫殿的叙事时,会期望在他们的城市街道上亲睹过去辉煌的遗迹。但是,正如考古学所表明的,既然那些巨大的古代宫殿从未存在过,那么,人们如何可能先于他们想像中的毁坏而描述它们呢?

更有可能的是,古代的以色列和犹大王国留下了详细的行政记录和自吹自擂的胜利碑文,由忠顺的宫廷抄写员——比如《圣经》中亚萨利

---

〔119〕 Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed*, 248 - 249.

(Azaliah)的儿子沙番(Shaphan)〔120〕——编辑，这和该地区其他王国的情况相同。我们不知道，也永远不会知道，那些记录中包含着什么，但很有可能的是，在两个王国残存的档案中保留了一些记录。在犹大王国衰亡后，《圣经》各篇的作者以令人惊异的创造性把那些档案用作原始材料，并据此创作出关于近东一神教起源的最有影响力的文本。他们把一些在整个地区知识精英中流传的寓言、传说和神话补充进那些记载之中，并从如神般的君主的角度创造出了关于世俗统治者地位的极具吸引力的批判性话语。〔121〕

公元前6世纪的流亡和"归回"的动乱可能给予有文化的犹太精英——以前的宫廷抄写员、祭司和他们的后裔——比在直接的王朝君主制下享有的更大的人身自由。政治崩溃的历史偶然事件和由此导致的过分苛求的权威的不存在，给予他们一种新的、罕见的行动机会。这样，一个独特的文学创作的新领域诞生了，它的奖赏不在于权力，而在于宗教。比如，只有这样一种处境能够解释如何在歌唱颂扬王朝奠基人(大卫)的同时又把他描绘是受到在上的神惩罚的一个原罪者。只有这样，在前现代社会中如此稀缺的表达自由才会创造出一部神学杰作。

因此，我们可能会提出如下假说：几乎清晰地显现在《圣经》每一页上的独有的一神教不是政治的——一个力图扩张其政权的小的地方性君主的政治——而是文化的结果：流亡中和从流亡归回的犹太知识精英与波斯人的抽象的宗教引人注目地意外相遇。这种一神教很可能在一个先进的知识体系中发现了其源泉，但却被从那一体系中逐出，而且像整个历史中的许多革命性的意识形态一样，在守旧的中心人物的政治压力下逐渐渗入

---

〔120〕　在《圣经》中，正是书记沙番将《托拉》带给了约西亚。请参看《圣经·列王纪下22:1－13》。

〔121〕　比如，请参看亚述人阿希加(Ahiqar)的箴言与《圣经》中的寓言的近似性。Avinoam Yalin (ed.), *Book of Ahiqar the Wise*, Jerusalem: Hamarav, 1937 (希伯来语版)；还有 James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore: Johns Hopkins, 1983。

边缘。决非偶然的是,希伯来语的"宗教(*dat*)"一词源自波斯语。这个早期的一神教在它后来与希腊化的多神教遭遇过程中将会得到充分的发展。

哥本哈根-谢菲尔德学派(the Copenhagen-Sheffield school)——托马斯·L. 汤普森、尼尔斯·彼得·莱姆奇(Niels Peter Lemche)、菲利普·戴维斯(Philip Davies)和其他人[122]——的理论更令人信服,即便我们不接受它的每个假设和结论。它指出,《圣经》事实上不是一部著作,而是从公元前6世纪晚期到2世纪初期3个世纪的过程中创作、修订和改编的一个巨型文库。《圣经》应被解读为有着宗教和哲学性质的多层文学建筑,或出于教育目标,尤其旨在教育未来几代人(因为上帝的惩罚体系通常会因为他们祖先的犯戒而惩罚后人)而有时会采用准历史描述的神学寓言。[123]

为了给耶路撒冷的崇拜中心准备一个稳定且持久的未来,众多古代作者和编者力图创建一个话语上连贯清晰的宗教共同体,同时无节制地利用过去的辉煌政治。由于关注将该共同体从偶像崇拜的民众隔离开来,他们将犹太人虚构成神圣的上帝选民,这个民族的起源地在与迦南截然不同的他处,他们不是当地砍柴担水的人。这个文本群体善用以色列这个名字,可能是由于他们与撒玛利亚人的竞争,后者自视为以色列王国的继承者。[124]这种自我隔离的文学政治,开始发展于弱小的"雅胡德省"(province of Yahud)与巴比伦的高级文化中心之间,并与波斯帝国的

---

[122] 请参看如下这部著作:Niels Peter Lemche, Ancient Israel: *A New History of Israelite Society*, Sheffield: Sheffield University Press, 1988; Philip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"*, Sheffield:Sheffield University Press,1992;Thomas L. Thompson, *The Mythic Past:Biblical Archaeology and the Myth of Israel*,London: Basic Books,1999。

*[123] "因为我耶和华你的神,是要求绝对忠实的神。恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代。"请参看《圣经·出埃及记20:5》,也请参看《圣经·申命记5:9》。

[124] 关于后来试图否定撒玛利亚人他们的以色列世系的犹太传统,请参看Gedaliah Alon, *Studies in Jewish History* , vol. 2, Tel Aviv: Hakibutz Hameuhad, 1958(希伯来语版), 1-14。

统一的认同政治充分相容。波斯帝国的统治者为了控制他们巨大的财产，曾煞费苦心地将各团体、阶级和语言群体隔离开来。

充斥于《圣经》中的一些领袖、士师、英雄、国王、祭司和先知（主要是后来的先知们）可能是历史人物。但他们的时代、关系、动机，他们真正的权力、统治的疆域、崇拜的影响力和方式——就是说，他们在历史中的真正作用——是后来想像的产物。同样，《圣经》全套故事的知识和宗教上的消费者——就是早期的犹太人信仰共同体——形成的时间也很晚。

莎士比亚的戏剧《尤里乌斯·恺撒》（*Julius Caesar*）几乎没有告知我们关于古罗马的事情，却让我们知晓了相当多的关于16世纪晚期英格兰的事情，但这没有减损它的影响力，并帮助我们从不同的角度来看待该剧的历史评述。谢尔盖·爱森斯坦的《战舰波将金号》（*The Battleship Potemkin*），以1905年革命为剧情背景，也几乎没有讲述那次起义的事情，却让我们知道了大量1925年——该影片拍摄之时——布尔什维克政权的意识形态。我们对待《圣经》的态度也应一样。它不是能够教导我们它所描述的那个时代的一种叙事，反倒是一种令人感佩的神学教诲，也是一种关于创作它的那个时代的可能记述。如果我们能够更为确定地知道《圣经》每部分成书的时间，《圣经》就会成为一部更为可靠的历史文献。

在数个世纪里，犹太教、基督教和伊斯兰教这三个一神教文化都把《圣经》看作是神启之作，是上帝显现和卓绝的证明。随着现时代民族主义的兴起，它日益被视为由人编纂的重构过去的一部作品。甚至在前民族主义的新教英格兰，经过年代误植和炽热的想像，《圣经》成为了一种现代宗教——政治集体性形成中的理想典范，在北美和南非的清教徒拓殖者中更是如此。[125] 在过去，犹太教信仰者往往不去探究它。但随着犹

〔125〕 在北美殖民时代的初期，许多新教徒自认为是被允给了新的流着奶和蜜土地的雅各的子孙。这些早期的殖民者手持《旧约圣经》向西出发，想像着他们自己乃是征服者约书亚真正的后裔。类似的《圣经》意象指引着布尔人。请参看 Bruce Cauthen, "The Myth of Divine Election and Afrikaner Ethnogenesis", 载于 *Myths and Nationhood*, 107 - 131。

太启蒙运动的兴起，人数不断增多的有教养的个人开始从世俗的角度阅读《圣经》。

不过，正如本章试图表明的，只有当19世纪后半叶前民族主义犹太历史编纂学出现，才赋予了《圣经》在现代犹太国家兴起这幕戏剧中的主导作用。这部著作从搁放神学传单的架子上被转换成了历史部件，犹太民族主义的信徒们开始阅读它，好像它是历史过程和事件的可靠记述。更确切地说，它被提升到了神话与历史相混合的史学地位，代表着无可争议的真理。它成为了世俗的不可触摸的圣洁中心，所有对人民和民族的思考必须自它开始。

最重要的是，《圣经》成为一种族裔标识，表明了背景十分不同的个体有着共同起源，也表明几乎不信守宗教的所有世俗文化仍然憎恨他们的宗教。这就是构成一个在时间上几乎可以回溯到创世时期的古老民族的这种形象基础，开始印刻在被混乱的现代性困扰的人们心中的含义。《圣经》开始印刻于他们关于过去的意识之中。《圣经》那亲和热情的胸怀，尽管（或许是因为）有着超自然的和传说的特性，却能够提供一种长久的、几乎是永恒的归属感——高速运转和负担沉重的现在不可能给予他们的重要事物。

从前述角度来说，《圣经》成为了小学生阅读和了解他们古代祖先的一个世俗读本——孩子们以后就会像进行殖民化和独立战争的战士们一样自豪地前行。

第三章　虚构的流亡:改宗和皈依

被强行逐出他们的国土后,在整个大流散期间,犹太人始终忠于那里,从未停止为重回圣地、在圣地恢复他们的政治自由而祈祷和满怀期望。

——以色列国建国宣言,1948

由于罗马的提图斯摧毁了耶路撒冷和犹太人被逐出其国土这一历史性的灾祸,我出生在一个流亡中的城市。但我始终自视为一个诞生于巴勒斯坦的人。

——S. I. 阿格农,接受诺贝尔文学奖时的演讲,1966

即便不熟悉他们《独立宣言》(*Proclamation of Independence*)那历史性开篇段落的以色列人,想必也会持有印着 S. I. 阿格农(S. I. Agnon)在他接受诺贝尔奖时那感人话语的 50 谢克尔(shekel)纸币。正像宣言的作者一样,也像大部分以色列公民一样,这位杰出的作家也确信"犹太民族"是在公元 70 年第二圣殿陷落后被放逐,而后流浪在世界各地,受到"2000 年长久期望……"在其古代的祖地上"成为一个自由民族"(引号内是以色列国歌的歌词)的激励。

被迫离开家园和流放是以各种形式深深嵌入犹太传统中的观念。但它们的重要价值在整个宗教史中已经发生了变化,它们不是始终具有在现代人们最终嵌入其中的世俗意义。犹太一神教开始形成于公元前 6 世

纪犹大王国衰亡后被强行逐离家园的文化精英之中，而对流亡和流浪的意象已经直接或以隐喻的形式在《律法书》(the Torah)、《先知书》(the Prophets)和《圣书卷》(the Writings)(《旧约圣经》的最后部分)的主要部分中有所反映。从被逐出伊甸园(Eden)，中经亚伯拉罕迁居迦南和雅各一系进入埃及，到撒迦利亚(Zachariah)和但以理(Daniel)的预言，犹太教透过流亡、被迫离开家园和归回的视角凝望着过去。《律法书》中已经宣告："耶和华必使你们分散在万民中，从地这边到那边，你必在那里侍奉你和你列祖都素不认识的其他神"(《申命记》28:64)。第一圣殿的陷落与放逐联系在一起，这种文学-神学记忆有助于塑造犹太人后来的宗教感情。〔1〕

不过，对明显引发公元70年"第二次流亡"的历史事件的细致考查，和对希伯来术语流亡(*golah*)及其在后期希伯来语中内涵的分析，表明犹太民族的历史意识是不相干的事件和传统要素的拼凑物。只有这样，流亡才能作为一个有效的神话，为现代犹太人提供族群认同的路径。把一个想像中和被流放的民族-种族描述为以前"圣经民族"的直系后裔，对于建构这样一个长期记忆而言，有关流放的极端范例是必不可少的。正如我们将要看到的，基督教传统养育了被迫离开家园和流亡的神话，并从那里汇入了犹太传统中，成为了深深印刻在通史和民族史中的真理。

公元70年被放逐的"民族"

首先必须强调的是，罗马人从未放逐所有民众。我们可以补充说亚述人和巴比伦人也没有迁移他们征服国家的全体民众。驱离土地上的民

---

〔1〕 关于流亡的概念，请参看 Arnold M. Eisen, "Exile", 载于 *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.), New York: Free Press, 1988, 219-225; 也请参看如下著作，A. M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming, Bloomington*: Indiana University Press, 1986。

众、农产品的种植者和纳税人是无利可图的。即使是亚述和后来的巴比伦帝国所实行的高效政策——当地所有的行政部门和文化精英都被放逐——也并未被罗马帝国仿效。在地中海西岸国家的多个地方,当地的农业群体被迫移离家园,来安置罗马士兵,但这种特殊政策并没有在近东执行。罗马统治者在镇压反抗的臣民方面可能十足的无情:他们处死战士,抓获俘虏并把他们卖为奴隶,有时流放国王和王子。但他们显然没有放逐他们所征服的东方国家的全部民众,也没有办法那样做——因为没有现代世界可以使用的卡车、火车或大型船舰。[2]

除了追溯那个时期的考古发现之外,公元 66 年反抗罗马统治的奋锐党历史学家弗拉维奥·约瑟夫斯,几乎是前述所说的流亡的惟一资料来源。他的著作《犹太人的战争》(*Wars of the Jews*),描述了那个时期冲突的悲剧性结局。破坏没有扩展到整个朱迪亚王国,而主要影响到耶路撒冷和其他一些设防的城市。约瑟夫斯估计,110 万人死在围攻耶路撒冷和随后的大屠杀中,9.7 万人被俘,在其他城市中有数千人被杀。[3]

像所有的古代历史学家一样,约瑟夫斯往往会夸大人数。今天,大部分学者相信所有上古时代的人口数字都是高估的,许多具有数字命理学的意义。约瑟夫斯确实宣称,在那次起义之前,大量的朝觐者聚集在耶路撒冷,但臆断在耶路撒冷超过 100 万人被杀则是不可信的。在公元 2 世纪罗马帝国的顶峰时期,罗马城的人口可能接近于一个现代都市圈的规模,[4]但在弱小的朱迪亚王国,不存在这样的大城市。一份审慎的估计表明,当时的耶路撒冷可能有 6 万到 7 万居民。

即便我们接受 7 万俘虏这个不切实际的数字,这仍不意味着摧毁了

---

〔2〕 流亡一般自中心向外而展开。请参看 Gordon P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006。

〔3〕 Flavius Josephus, *Wars of the Jews* 6. 9. 根据塔西佗,60 万人被围攻。请参看 Tacitus, *History* 5. 13。

〔4〕 关于罗马的人口及其争论,请参看 Jérôme Carcopino, *Daily life in Ancient Rome*, New Haven: Yale University Press, [1940] 1968, 16 - 21。

圣殿的邪恶的提图斯驱逐了“犹太民族”。罗马那巨大的提图斯拱门表明，是罗马士兵运载着被劫掠的圣殿华柱——而不是像以色列学校所教授的，是犹太俘虏在他们流亡的路上运载着它。在丰富的古罗马文献资料中，没有一处提及朱迪亚地区的驱逐情况。人们也没有在起义之后的朱迪亚边界周围发现大规模的难民遗迹，如果发生了大量逃亡的情况，就会有遗迹存在。

我们不知道在犹太奋锐党的反抗和对罗马的战争之前，朱迪亚地区的人口规模事实上有多大。在这个问题上，约瑟夫斯的数据也是无用的，比如他声称，加利利有 300 万居民。近几十年所进行的考古调查表明，在公元前 8 世纪的整个迦南地区——强大的以色列王国和弱小的犹大王国——大约有 46 万居民。[5] 马根 · 布罗施（*Magen Broshi*）是一位以色列考古学家，他根据地中海到约旦河这个地区小麦种植的最高产量，计算出该地区最繁荣时期即在公元 6 世纪拜占庭时期，它能够维持的居民数不会超过 100 万。[6] 因此，假定在犹太奋锐党起义之前，广阔的朱迪亚地区人口在 50 万到 100 万之间是合理的。战争、时疫、旱灾或繁重的税负，都可能降低人口数量，但在现代的植物学、农业和工业革命发生之前，居民数量不可能有大幅度的增长。

犹太奋锐党两败俱伤的战争和他们反抗罗马人的起义，使这个国家遭受了重大打击。圣殿毁坏后文化精英的堕落一定非常深重。很有可能

---

[5] Magen Broshi and Israel Finkestein, “The Size of the Population in Eretz Israel in 734 BCE,” *Cathedra* 58,（希伯来语版），3 - 24。

[6] Magen Broshi, “The Population in Eretz Israel in the Roman - Byzantine period,” 载于 *Eretz Israel From the Destruction of the Second Temple to the Muslin Conquest*, Zvi Baras, 及其他人（eds.）, Jerusalem: Ben Zvi, 1982（希伯来语版）, 442 - 455; 和 “Demographic Changes in ancient Eretz Israel: Methodology and estimation,” 载于 *Man and Land in Eretz Israel in Antiquity*, A. Kasher, A. Oppenheimer and U. Rapaport（eds.）, Jerusalem: Ben Zvi, 1986（希伯来语版）, 49 - 55. 值得注意的是，早在 1930 年代，希伯来大学的第一位人口学家阿瑟 · 鲁宾就估计朱迪亚地区的人口规模大约为 100 万。请参看 *The War of the Jews for Their Existence*, Tel Aviv: Dvir, 1940（希伯来语版）, 27。

的是，耶路撒冷城中和其周边的人口在一段时间里有所减少。但如前文所述，人口减少不是由于被驱逐，而且在不久后经济就已恢复了。考古发现表明约瑟夫斯夸大了破坏的程度，几个城市的人口在公元 1 世纪末已经得到恢复。而且，犹太人的宗教文化将会进入一个最为激动人心和成果丰硕的时期。〔7〕遗憾的是，几乎不存在关于那个时期政治关系体系的资料。

我们也几乎没有关于撼动了公元 2 世纪犹太史的第二次一神教徒起义的资料。那次起义爆发在公元 132 年哈德良（*Hadrian*）皇帝统治时期，即众所周知的科赫巴起义（*Bar Kokhba revolt*）。罗马历史学家卡西乌斯·迪奥（*Cassius Dio*）、凯撒利亚（*Caesarea*）的主教和《基督教会史》（*Ecclesiastical History*）的作者尤西比乌斯（Eusebius）都曾简要地提及这次起义。这些事件的反响出现在犹太人的宗教文本中，也出现在考古发现中。遗憾的是，当时没有约瑟夫斯那样高水平的历史学家，因此，对事件的任何重构都只能是不完整的。这就出现了一个问题，传统的被驱逐的故事是那次起义的痛苦结局造成的吗？在描述那次起义的结局时，卡西乌斯·迪奥写道：

> 他们最重要的 50 个前哨基地和 985 个最著名的村庄都被夷为平地。58 万人在各种突袭和战斗中被杀死，丧生于饥荒、疾病和火灾的人则不可胜数。这样，几乎整个朱迪亚地区成为了荒凉之地。〔8〕

显而易见的夸大其辞（古代历史学家使用的数字似乎总是需要减去个零），但即便是这个糟糕的报告也根本没有提及放逐。耶路撒冷被改名为埃利亚卡皮托利纳（Aelia Capitolina），割过包皮的男人在一段时间

---

〔7〕 Shmuel Safrai, "The Recovery of the Jewish Population in the Yavneh Period," 载于 *Eretz Israel From the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, 18－39。

〔8〕 Cassius Dio, *Roman History* 69. 14.

里被禁止进入该城。在三年内,对当地尤其是省会周围的民众施加了严厉的限制,加大了宗教迫害。被俘的战士可能被带走了,其他人则可能逃离了该地区。但在公元 135 年,朱迪亚地区的大众没有被放逐。[9]

朱迪亚行省被改名为叙利亚巴勒斯提那行省(Provincia Syria Palaestina)(后改为巴勒斯坦),但在公元 2 世纪,它的人口仍主要是犹太人和撒玛利亚人。在那次起义结束后的一到两代人的时间里,那里再次繁荣起来。到公元 2 世纪末和 3 世纪初时,不仅大部分农业人口已经恢复,农业产量稳定,而且该地区的文化也被认为达到了拉比犹大·哈纳西(Judah ha-Nasi)时期的黄金阶段。[10] 公元 220 年《密西拿》六部分最终整理完成——在犹太人认同和宗教发展中,这是要比科赫巴起义更具决定意义的历史事件。在圣殿被毁之后,关于犹太民族流亡这个伟大神话的起源究竟是什么呢?

巴依兰大学(Bar-Ilan University)的一位学者哈伊姆·米里克斯基(Chaim Milikowsky),从公元 2 世纪和公元 3 世纪大量的拉比著作中所发现的证据表明,在那些时代,人们是在政治镇压而非驱逐的意义上使用流亡(*galut*)这个术语的,镇压和驱逐这两个词的意义并不必然相关。其他拉比著作的资料中提到被掳到巴比伦是惟一的一次流亡(*galut*),甚至在第二神殿陷落之后,他们认为那次流亡还在持续。[11] 耶路撒冷希伯来大学的历史学家伊斯雷尔·雅各·尤瓦尔(Israel Jacob Yubal)则更进一步。

---

〔9〕 尤西比乌斯也没有提及大众的流亡。请参看 Eusebius Pamphilius, *Ecclesiastical History* 4. 6. 也请参看关于这个主题的两篇令人关注的论文:Ze' ev Safrai, "The Condition of the Jewish population in Eretz Israel after the Bar Kokhba Revolt,"和 Joshua Schwartz, "Eretz Yehudah following the oppression of Bar Kokhba Revolt," 载于 A. Oppenheimer and U. Rapaport (eds.), *The Revolt of Bar Kokhba: New Researches*, Jerusalem: Ben Zvi, 1984 (希伯来语版), 182 - 223。

〔10〕 请参看 Lee Israel Levine, "The Age of Rabbi Yehudah Hanassi," 载于 *Eretz Israel From the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, 93 - 118。

〔11〕 Chaim Milikowsky, "Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature," 载于 *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, James M. Scott (ed.), Leiden: Brill, 1997, 265 - 296。

他提出再次流亡这个犹太神话事实上出现得相当晚，主要是由于否认耶稣和耶稣被钉死于十字架，犹太人遭受惩罚而流亡的基督教神话兴起之故。〔12〕关于反犹太的流亡话语都源于殉教者游斯丁(Justin Martyr)的作品。2世纪中期，他将在科赫巴起义后割包皮的男人被驱逐出耶路撒冷与神的集体惩罚联系在一起。〔13〕追随他的其他基督教作家都把犹太人存在于他们的圣地之外看作是他们受罚和原罪的证明。流亡的神话开始慢慢地被挪用并融入到犹太传统之中。

不过，将流亡与第二圣殿陷落联系在一起的说法，最先出现在《巴比伦塔木德》(*the Babylonian Talmud*)之中。自公元前6世纪以来，有个犹太团体一直生活在巴比伦，甚至在强大的哈斯蒙王国时期，它也不曾力图"重返"耶路撒冷。也许在第二圣殿被毁之后，这导致了将圣殿陷落与作为一个古老事件和一场大灾祸回音的再次流亡联系在一起的叙事。而那场大灾祸为"河边哭泣"——来自并不十分遥远的耶路撒冷的河流——提供了宗教理据。

基督教在公元4世纪初期成为了帝国宗教。随着它的获胜，世界其他地方的犹太教信仰者也开始采纳了神之惩罚的流亡观。离开家园和原罪、圣殿被毁和流亡之间的关联开始植入世界各地有关犹太人存在的各种界定之中。犹太人由于违诫而受罚流浪的神话，根植于基督教-犹太教彼此憎恶的辩证法中。在后来的数个世纪中，这将标志着这两个宗教

---

〔12〕 Israel Jacob Yuval, "The myth of the exile from the land: Jewish time and Christian time," *Alpayim* 29, 2005 (希伯来语版), 9-25. 事实上，"迦南人"运动的知识之父阿蒂亚·霍仑(Adiyah Horon)很久以前就阐述过同样观点："声称'流亡'主要发生在提图斯和哈德良大概把'犹太人'逐出巴勒斯坦的破坏之后，没有任何真实性。这种观念基于对历史的无知，来自于基督教会的教父们充满敌意的编造。那些教父想表明上帝因耶稣被钉死于十字架而惩罚犹太人。"A. G. Horon, *East and West: A History of Canaan and the Land of the Hebrews*, Tel Aviv: Dvir, 2000 (希伯来语版), 344。

〔13〕 关于游斯丁，请参看 David Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden: Brill, 2002；以及 *Justin Martyr Dialogue with Trypho* 2. 92, 2。

的界限。不过,更为重要的是,自此以后,在犹太人的传统中,流亡的概念获得了彻底的形而上学的内涵,远远超越了仅仅是离开祖地的意义。

像属于亚伯拉罕、以撒和雅各的后裔一样,声称是来自耶路撒冷最初的被放逐者的后裔是至关重要的;否则,就不能确立作为上帝选民成员的犹太教信仰者的身份。而且,处于"流亡"之中成为了领土重要性日益下降情形下的一种存在状态。事实上,流亡存在于任何地方,甚至在圣地也是一样。后来,犹太教神秘哲学卡巴拉教派(Kabbalah)使流亡成为了神性的首要属性,因为舍金纳(Shekhinah)(神的灵)始终处于流亡状态。

面对基督教势力的日益增长,流亡的观念开始塑造了拉比的犹太教的界定。〔14〕信仰《旧约圣经》的犹太教虔信者们否认耶稣以其牺牲带来了世界的救赎。继续自视为犹太人的人们,不接受被钉死在十字架上的救世主复活创造恩典的基督教观念。对他们来说,现存的世界仍在遭受惩罚,并将继续遭受惩罚,直到真正的弥赛亚临到。这样,流亡成为了一种宗教净化的形式,还有助于涤除原罪。因此,流亡并不是离开祖地的位置,而是不能得到救赎的境况。当大卫的后裔弥赛亚王到来之时,期盼中的救赎就会实现,大众也会随之归回耶路撒冷。救赎包含着死者的复活,他们也将一起聚集在耶路撒冷。

对于生活在霸权性宗教文化中的被压迫的宗教少数派来说,流亡意味着暂时的失败——圣殿的陷落,但终止流亡的未来则整个地属于弥赛亚,完全在被羞辱的犹太人的权力之外。只有那个将来,无论是切近还是遥远,但一定在人类的时间之外,能够保证救赎,而且可能保证普遍性权力的到来。这就是犹太人没有"一直力图归回他们祖地"的原因,个别这样做的人被谴责为假弥赛亚。当然,有一些虔诚的朝圣者被允许采取"前往"耶路撒冷的个人行为,而且许多人去耶路撒冷是为了葬在那里。

---

〔14〕 对流亡概念的分析,也可在如下这部著作中找到,请参看 Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris: La Fabrique, 2007。

但是,为了在圣城中过上一种完全犹太人的生活而集体迁移则不是宗教想像的一部分,建议这样行动的极少数人是异常的或古怪的。[15]

奇怪的是,正是与耶路撒冷的关系促使卡拉派信徒中的许多人迁居到那里,他们甚至呼吁与他们有着同样信仰的人也如此行事。这些"持异议的犹太人"忠信于《旧约圣经》,拒绝承认口传律法(《密西拿》和《塔木德》),拉比犹太教的严苛而狭隘的流亡观念没有影响到他们。他们无视有关圣城的禁律,并大量定居在那里。他们以独特的方式哀悼圣殿的被毁,被称为"耶路撒冷的哀悼者",他们显然构成了公元9世纪和公元10世纪耶路撒冷人口的绝大部分。

许多拉比禁律禁止加紧救赎,并因此禁止迁移到救赎出现的源头。最重要的禁律是《巴比伦塔木德》中的那三条著名的誓约:"犹太人不应[力图]起而翻越哭墙;当受颂赞的上帝命令犹太人不要反抗俗世的民族;当受颂赞的上帝命令偶像崇拜者不要过分奴役犹太人"(《婚书篇》110:72)。

"起而翻越哭墙"意思是大规模迁居到圣地,这个明确的禁律世世代代影响着犹太人,把对流亡的承认灌输为不可破坏的上帝的一道谕令。加速毁灭和反抗上帝的精神是被禁止的。对信仰者来说,流亡不是通过在全世界的迁徙就能够改变的一种临时的具体境况,而是界定了现存物质世界的一种状态。[16]

因此,当在巴比伦的几个犹太文化中心衰落的时候,犹太人迁居到巴格达(Baghdad)而不是耶路撒冷,尽管这两个城市受制于同一个哈里发辖地。被逐出西班牙的犹太人迁移到地中海周围的城市,但只有很少的

〔15〕 有一些群体的迁移,比如13世纪的拉比摩西·本·纳曼(Moshe ben Nahman)(纳玛尼德斯)(Nahmanides),或1700年犹大·哈—哈西德(Judah Ha - Hassid)的群体迁移。关于犹太国家建立之前不久,犹太人在圣城中的生活,请参看 Israel Batral, *Exile in the Homeland: Essays*, Jerusalem: Hassifria Hazionit, 1994(希伯来语版)。

〔16〕 关于三条誓约的重要性,请参看 Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Tel Aviv: Am Oved, 1993(希伯来语版), 277 - 305。

人选择前往耶路撒冷。在现代东欧，随着残忍的大屠杀的发生和好斗的民族主义的兴起，大量讲意第绪语的民众向西迁徙，主要去了美国。

只是在1920年代美国边界关闭之时，以及可怕的纳粹大屠杀之后，才有相当数量的犹太人迁移到受托管的巴勒斯坦，它的一部分成为了以色列国。犹太人没有被强行驱离他们的“祖地”，他们也没有自愿地“归回”到那里。

无驱逐的流亡——模糊状态下的历史

当海因里希·格拉茨在他的著作《犹太史》中描述第二圣殿陷落时，以它与第一圣殿的毁灭的比较来开篇：

> 犹太人民再一次坐在废墟中哭泣，为她的儿子在战斗中阵亡而悲叹，为她的女儿被卖为奴或屈从于野蛮残忍的罗马军人而流泪；但现在的她要比第一次被掳囚到巴比伦的岁月更为荒凉孤寂，因为先知那安静而神秘的声音，曾预言她守寡和哀痛的末日。〔17〕

历史故事就是这样根据《圣经》中圣殿被摧毁的模式改编而成，随后的放逐故事也是这样形成。这个首位犹太复国主义历史学家接着以一种极度痛苦的语调叙述了那场悲剧：

> 确实难以描述那些在战争中被囚人们所遭受的苦难，估计人数有90万……16岁以下的年轻人和大部分女囚以不可思议的低廉价格被卖为奴隶，因为市场已经饱和了。〔18〕

格拉茨自然是从约瑟夫斯那里借用了有关犹太奋锐党起义结束时的叙事，并进一步扩大了后者的估算人数。他甚至补充了约瑟夫斯的原作中所没有的资料，来突显神殿被毁和流亡的神圣对应：

---

〔17〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 309 - 310.

〔18〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 311.

> 所有这些灾祸以如此毁灭性的力量发生在尚存的犹太人身上,他们完全茫然,不知所措。朱迪亚地区人口锐减……第三次流亡——韦帕芗(Vespasian)和提图斯治下罗马人造成的流亡(*Galut Edom*)——在比尼布甲尼撒二世治下更大的恐怖和残忍的氛围中开始了。只有很少的人被赦免……犹太民族、犹太教的未来会是什么样呢?〔19〕

他对这些虚夸的具有威胁性的问题给出了否定的答案:"犹太民族"会幸存下来,其宗教亦然,否则格拉茨就不能写出他那优秀的著作了。而且,不像第一圣殿的陷落,这次流亡留下了"依附于祖地上的遗民。"这种情况促使这位历史学家继续讲述关于犹太民族在其土地上的充满痛苦的故事。但在这个阶段,他已经创作出了一个间接的、极端的离开家园流浪的形象。他对65年后爆发的科赫巴起义后果的描述,强化了这个观点:

> 这样,所有的战士都被击溃,所有的乡镇和山村都荒废了,土地简直都变成了沙漠。数以千计的囚犯、大部分妇女和孩子被拖到希伯伦和加沙的奴隶市场上,在那里,他们被卖掉……不过,许多难民逃到了阿拉伯半岛,该地区由此拥有了犹太民众,他们其后在该地区的历史上发挥了非常重要的作用。〔20〕

请注意,格拉茨没有在一处谈及整个民族被流放。他强调了囚虏和许多人逃离朱迪亚地区。他以悲剧的文学体裁,十分巧妙地将两次历史上的起义连结和交织成一个单一"民族"的续发事件。通过与第一圣殿的陷落,与大部分读者熟悉的结局的反复比较,格拉茨圆满地结束了他的生动描述。

西蒙·杜布诺也没有提到过流亡。而且,不像格拉茨,这位俄籍犹太裔历史学家避免将耶路撒冷的被毁与被迫的流亡联系在一起。他仿效约

〔19〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 321 - 322.

〔20〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 419.

瑟夫斯和格拉茨的文学式的范例,以戏剧化的、令人震惊的措辞来描述耶路撒冷的陷落。数以千计的俘虏被运到帝国的边缘地区,使朱迪亚地区人烟稀少。对科赫巴起义的结局也采用类似的描述方式:大量的俘虏被卖为奴,同样数量的起义者成为了难民。但杜布诺没有创造出犹太民族在圣殿被毁后陷入流亡的元形象,对读者来说,清楚的是,犹太民族没有被迫离开其国家。〔21〕

萨洛·巴龙采用了类似的修辞。这位纽约的历史学家没有将耶路撒冷的被毁同流亡联系在一起,正如我们将要看到的,恰恰相反,他往往强调犹太人存在于朱迪亚地区之外的其他原因。他继续关注两次起义的悲剧性结局,但更为审慎地强调朱迪亚国家地位的终结。它没有被描述为一部戏剧而是一场冗长的、合逻辑的历史进程。

对巴龙来说,最重要的问题(与前一章的主题有关的一个问题)是避免将朱迪亚作为一个政治实体的终结与犹太人"族群民族"的消失联系在一起。特奥多尔·蒙森、朱利叶斯·威尔豪森和其他非犹太裔历史学家把耶路撒冷陷落后的诸多犹太人团体描述为宗教群体而非一个民族,巴龙正视他们的历史分析,并主张从尼布甲尼撒二世时期到现代,一直存在着一个独特的犹太种族,它"从没有完全符合民族分化的一般模式。"〔22〕这样说来,与其他任何民族不同,犹太人是一个有着非凡过去的民族。

如同我们继续讲述的典型的犹太复国主义历史编纂学那样,我们发现它们话语的本质没有改变。令人惊奇的是,犹太复国主义历史学家们也没有描述过圣殿被毁后的驱逐。但在他们那里,我们发现了一种不同的、在年代学上令人惊异的事物。历史学家伊扎克·贝尔那部著名的《流亡》以描述漫长流亡的意义开始:

> 第二圣殿的毁坏扩大了民族历史连续性的裂痕,却补充了包含

---

〔21〕 Dubnow, *History of the World - People*, vol. 3, 28 - 29.

〔22〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 2, 104.

着民族－宗教宝石的宝藏：圣殿和对它的膜拜、被破坏的神权政治、民族自治和不断远离收回的圣地。犹太人痛悼这些宝石的丧失。〔23〕

对贝尔来说，祖地正在缓慢地从犹太民族脚下移离，但一次暴力行动没有撕裂它与故土的关系，即便它长期以来一直丧失了它的王国；尽管有着大规模的破坏，诞生在民族土壤上的生活仍在继续，英雄们的斗争亦复如此：

从科赫巴起义时期一直到阿拉伯人征服巴勒斯坦，犹太奋锐党始终坚持争取政治自由的斗争和上帝至上性的牢固确立。只是在顽强的反抗之后，人们才学到了教训：爱，不可能被过早地唤醒；上帝的王国不可能靠武力建立；它不可能在反抗众族之最高统治者的过程中兴起。〔24〕

贝尔是一位勤勉和有创见的历史学家。他不仅知晓有关第二神殿陷落的大量原始资料，也熟悉有关中世纪犹太教的丰富材料。但是如果没有驱逐，就仍需要一场被迫的流亡；否则就不可能理解"流浪的"犹太民族——由于某种原因从未急着回归祖地——的"有机的"历史。"没有驱逐的流亡"不同于犹太传统错误地追溯到公元1世纪第一圣殿陷落的那次流亡——漫长的流亡实际上相当短暂，因为它只是随着阿拉伯人的征服才开始。

开始于公元7世纪——就是说，大约在第二圣殿陷落后6个世纪——的没有驱逐的流亡，不只是伊扎克·贝尔的发明。其他犹太复国主义学者，值得指出的是贝尔的朋友和史学研究的战友本－锡安·迪努尔，也制造了惊人的发现。他那著名的原始资料集《流亡中的犹太人》的第一卷，首次发表于1920年代，后来获得了一个副标题：《从阿拉伯人征

〔23〕 Baer, *Galut*, 10.

〔24〕 Baer, *Galut*, 13.

服犹太人的土地到十字军东征》(*From the Conquest of the Land of Israel by the Arabs to the Crusades*)。迪努尔意识到他必须为他的读者准备有关民族历史的全新续发事件,他以对他的新奇年表的长篇阐释作为前言:

> 我以阿拉伯人征服圣地来开始"流亡中的犹太人"时期。直到那时,以色列的历史主要是犹太民族在其祖地的历史……没有必要去解释只有当犹太人的土地不再属于犹太人之时,真正的"流亡"(与民族、作为一个大众-历史实体,而不是其个体成员)才开始,因为其他人来到了,并永久定居其上,声称世代拥有它……传统和通行的看法都没有准确地区分我们的民族丧失对国土的控制和对圣地的控制。但从历史的角度来说,有必要对这两种情况进行区分。他们不是同时发生的,在历史上是不同的。〔25〕

修正年代,意义重大且具有决定性,也许可以被视为是对犹太传统的釜底抽薪。这似乎是源于两种相关联的原因:

> 1. 职业历史编纂学的基本要求妨碍了前两位犹太复国主义历史学家关于犹太人民在第二圣殿陷落后被驱逐的主张。
>
> 2. 推动把流亡时间最小化的目的,乃是为了使民族对国土的所有权最大化。这种考量也促使迪努尔确定了反抗流亡的开端年代,促使他把1700年犹大·哈-哈西德和他的同伴的移民确定为"现代犹太人移民以色列的初起的春风"。〔26〕

罗马帝国逐步减少朱迪亚王国政治权力的做法是重要的,但更为重要的是导致实际流亡的历史发展。沙漠居民在公元7世纪对朱迪亚的入侵和他们对犹太人拥有的圣地的占领和没收,改变了该国的人口特性。皇帝哈德良在公元2世纪的法令固然没收了一些圣地,但穆斯林的到来

---

〔25〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 1, 5-6.

〔26〕 Dinur, *Historical Writings*, vol. 1, Jerusalem: Bialik, 1955(希伯来语版),26。

则极大地加快了这个进程，并最终导致犹太人的外迁和"创造了这片国土上新的数量上占优势的民族。"〔27〕直到那时，犹太人始终是当地人口中的多数，希伯来语一直是主导性语言。〔28〕新的定居者－征服者改变了该国的文化形态，结束了犹太民族在其土地上的存在。

确实不存在蓄意的驱逐政策，但这不意味着流亡是犹太人自愿进行的——但愿上帝不让这样的事情发生。迪努尔担忧的是，如果犹太人自愿离开他们的国家这个说法被人们所接受的话，就会危害到在现代他们重申的权利。他与这个重大问题斗争了数十年，并最终获得了一个较为满意的历史概括：

> 在大流散中，每个犹太人聚居地都开始于流亡——就是说，作为被强制和暴力的一种结果……这不意味着在耶路撒冷陷落后犹太人是作为战俘、逃亡者、被驱逐者而到达大部分国家的。在所有已知的时代中，从被摧毁的耶路撒冷到他们最后定居地的道路在不断地延展，沿途有许多他们长期生活过的旅居点。但因为他们是作为逃亡者寻求避难而来，并且由于他们国家的陷落和国家的境况已为世人所知，因此，自然而然地，这些逃亡者所到国家的人民满足于了解犹太人为何到达那里的原初境况。有时候，犹太人也通过贬低他们自己与先前流亡的地方，强调最初的或主要的动因，来尽力突出他们流亡的犹太人的一面。〔29〕

这样说来，即便第二圣殿被毁之后的流亡是一个含糊不清的神话，它也被证明为正当，因为它是由其他驱逐和流浪所引发。漫长的流亡像耶路撒冷被毁所投射下的阴影一样，因此，流亡的主要意义在于：包含了未来所有的流亡。迪努尔欣然接受了关于流浪的犹太人没有找到任何安息

---

〔27〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 1, 6.

〔28〕 Dinur, *Historical Writings*, vol. 4, 14. 关于语言的这种臆断几乎没有立论理据。

〔29〕 Dinur, *Historical Writings*, vol. 4, 182.

之所的基督教的和后来的反犹神话。因此,他将犹太认同界定为始终处于迁移之中、命定一直流浪的外来的族裔-民族体的一体化形象,而不是属于一个数世纪都生活在其他主导性的宗教文化中的、有时受到镇压有时又受到保护的宗教少数派。只有这种流亡的观念才能给予犹太人的大流散历史一种有机的连续性,而且只有以此方式才能阐释和证明"这个民族回归其故乡"的正当性。

迪努尔给予了犹太人流亡的世俗化以最强烈和最清晰的历史表述。这种表述本质上是革命性的,它不仅改变了犹太人流亡的时间-结构,而且改变了前述宗教时代的根本重要性。相对于日渐衰落的传统,这位历史学家感受到了流亡的民族力量。尽管他一再诉诸于传统,但他也对它进行了彻底研究。作为一名历史学家和公共知识分子,他取代了数以千计的拉比和那些根据流亡观念来界定犹太教本身的、研究犹太人过去的"有机"的知识分子。因此,他毫无顾虑地提出一种新的哈拉卡式的结论:"拉比尤西·本·哈尼纳(Yossi Ben Hanina)的三条誓约是维持流亡的誓约。它们被流亡的终结所废止,'犹太人不应起而翻越哭墙'的誓约同样无效。这一代人惟一的答案实际上必须是'起而翻越哭墙'。"〔30〕

这位思想活跃的历史学家在1951年成为了以色列的教育部长。他认为,在以色列国家中犹太教和犹太复国主义的权力关系允许他宣布流亡的终结。他是正确的——在以色列,宗教的民族化在迅速推进,他能够宣称意识形态上的胜利。

为了结束犹太复国主义历史编纂学在新的祖地上是如何转换驱逐和流亡概念的描述,我们可以再简要考量两位学者。他们直接研究前述问题,而且在日益繁荣的以色列社会中,极大地推动了民族意识和集体记忆的发展。他们是耶路撒冷希伯来大学的约瑟夫·克劳斯纳(Joseph Klausner)和他的同事以西结·考夫曼。前者是研究第二圣殿时期的头等重要的历史学家,后者是《流亡和隔离》[(*Exile and Estrangement*)(*Go-*

〔30〕 Dinur, *Historical Writings*, vol. 4, 192.

lah Venekhar)]这部重要著作的作者。二人都曾获得过以色列奖。

克劳斯纳写作了《第二圣殿史》(*The History of the Second Temple*)。这部五卷本的著作多次重印,读者无数。最后一卷以几次大起义结束,这位享有盛望的学者大加赞扬起义的战士和他们的民族勇气。在描述围攻马察达的悲剧性结局时,他以如下言辞作为结尾:

> 这样,上古史中这次伟大的起义和争取自由的最辉煌的战争结束了。第二圣殿完全陷落。在朱迪亚地区,没有留下任何自治,甚至没有留下任何名副其实的内部自治团体。奴役、尸体、废墟——这些就是第二圣殿被毁时所呈现的令人极度怵惧的景象。〔31〕

这就是历史性的总结,没再说任何事情。即便是这位真正的民族主义的、有着右翼倾向的历史学家,也没敢将驱逐附加在第二圣殿被毁这个事件上,以及他著作高度戏剧化的结尾之处。他完全了解那样描述会与60年后另外一次大众起义的事实相冲突。那次起义爆发在有着大量未被放逐的犹太人的地区,而且"是由像科赫巴一样的一位英雄和英勇的贝塔(Betar)勇士们"所领导。〔32〕因此,他也像其他犹太复国主义历史学家一样,将流亡的开端保留在史学研究的模糊地带。

同样,考夫曼的《流亡与隔离》一书中包含了大量的"流亡"和"民族"的内容,却没有任何有关驱逐的论述。这部书是将犹太人漫长的流亡归因于他们是一个顽强的、富有反抗性的民族,而不仅仅是宗教团体的最令人感兴趣的尝试之一。但他对犹太人流亡的严谨分析,却避免触及造成"这个神秘、奇特和散居的团体"在历经各种处境和灾难仍能维持"一个民族"——正如他对它的阐述——的历史环境。他不时谈及"犹太

---

〔31〕 Joseph Klauzner, *The History of the Second Temple*, Jerusalem: Ahiassaf, 1952(希伯来语版), 290。

〔32〕 Joseph Klauzner, *In the Time of the Second Temple*, Jerusalem: Mada, 1954(希伯来语版), 80。

人，从其国土中被放逐和散居各地”，[33]但他的文本没有清晰地阐释这种情况何时、如何、为什么发生和犹太人到底散居到了何处。流亡的起源被认为已是众所周知，不需要任何详细的解释，尽管该书的副标题是：《从古代到现在的犹太民族命运问题的社会-历史研究》(*A Socio-Historical Study on the Issue of the Fate of the Nation of Israel from Ancient Times until the Present*)。驱逐行动，这个犹太民族史上如此起支配作用和根本性的事件，本该得到大量的调查研究，但令人惊异的是，还没有产生这样一部关于它的单一著作。

驱逐的历史事实由此被认为是不证自明——不被讨论和从未受到质疑。所有历史学家都知道将圣殿被毁与驱逐结合在一起的神话在公众心中非常富有生气，它源自宗教传统，在世俗意识中已变得根深蒂固。与政治主张和教育体系中一样，在大众话语里，王国陷落后犹太人民被驱逐的说法已是板上钉钉。大部分聪明的学者都以职业性的简练规避了这个含糊的领域。尽管是不经意的，但他们都在写作中补充了对长久流亡的非正统的解释。

违反意志，从祖地迁出的民族

被毁-驱逐这个神话令人困扰的主要问题之一是公元 70 年之前很长时间里，在朱迪亚地区之外存在着大量的犹太人团体。

广为人知的是，在居鲁士宣布结束所谓的巴比伦囚虏之后，只有一些流亡者和他们的后裔返回了耶路撒冷。其余的人，可能是绝大部分人选择留在日益繁荣的东方文化中心，并在那里繁盛起来。在那些文化中心，精英们养育了将会传播到整个古代世界的丰富的宗教传统。不需过多想像就可表明，最初的一神教在很大程度上是在那些流亡的地区得到系统

[33] Yehezkel Kaufmann, *Exile and Estrangement*, Tel Aviv: Dvir, 1929（希伯来语版），176。

阐述的。犹太教的奠基者们在那些地区永久安家。他们一直将耶路撒冷视为神圣的中心这个事实,与他们的宗教思想并不矛盾。后来的一神教形式,比如基督教和伊斯兰教,也有它们的神圣中心,那是宗教憧憬和朝拜的场所(也许,在一个神圣的地点,持久存在大量民众,从长远来看也将会逐步侵蚀与它联系在一起的信仰),而非作为迁移的磁体。在居鲁士的法令颁布后若干年中,在苏拉(Sura)、纳哈底亚(Nehardea)和帕姆博迪塔(Pumbedita)已经稳固下来的拉比学校,成为了完善犹太人宗教和祭祀仪式的主要实验室。犹太人集会似乎诞生于此,而在那里创作出的《巴比伦塔木德》要比《耶路撒冷塔木德》(the Jerusalem Talmud)更受尊重,因为前者出现于一个更为高贵的文化语境之中。

约瑟夫斯已经注意到,无数的犹太人生活在帕提亚人(Parthians)的国家中。他描述了两位热爱冒险的兄弟哈希那伊(Hasinai)和哈尼拉伊(Hanilai),于公元1世纪在纳哈底亚附近建立了一个目的在于抢夺其邻国的犹太公国。直到他们失和之时,他们统治那个公国大约有15年。可以肯定的是,当时哈尼拉伊与一位美丽的外国女性结婚了。

但是,如果说在巴比伦的犹太人生活中心源于一次古代的驱逐行动,那么,在圣城被毁之前很久就在亚洲和北非临近地区不断涌现,后来又扩展到整个地中海盆地的犹太人团体,他们的起源又是什么呢?它们也是由驱逐形成的吗?

它开始于临近埃及的犹太人团体。根据《耶利米书》的作者,犹太人在第一圣殿陷落后定居在那里,但他们不久就成为偶像崇拜者,并受到上帝的惩罚(《耶利米书》44),考古所证明的犹太人在埃及的最早定居点是在象岛(希伯来语是Yeb)上,即今天的阿斯旺大坝附近。它是一个波斯犹太人的军事殖民据点。那些犹太人在公元前6世纪建造了一个耶和华(显然不是作为惟一神)神庙。人们发现了公元前5世纪的一批阿拉姆语信件——象岛要塞与耶路撒冷附近的犹大省省长,还有耶路撒冷北部的撒玛利亚省省长的书信往来。尚不知晓这些士兵来自哪里或他们是谁,只是知道他们的犹太人神庙在公元前5世纪后期被摧毁了。

当亚历山大大帝打败了波斯帝国和庞大的希腊化世界形成之时，出现了犹太人团体在埃及和地中海东部沿岸的宇宙大爆炸般的生长。随着帝国坚固边界的瓦解，巨大的贸易和观念浪潮涤荡了这个地区，产生了一种新的、开放的文化。希腊文化四处传播，激发了新奇的知识和宗教的共生，以及更为安全的交流。

约瑟夫斯告诉我们，亚历山大的继承者之一托勒密一世（Ptolemy I）征服朱迪亚和撒玛利亚之后，许多俘虏被带到埃及。在那里，他们作为拥有平等权利的、受人尊重的公民成为了定居者。他然后补充说，"相当多的犹太人，受到那片善良的土地和慷慨的托勒密的吸引，而自愿去了埃及。"〔34〕两个地区的关系变得更为密切，商人、雇佣兵和犹太学者主要居住在新的首府亚历山大（Alexandria）。接下来的200多年中，在埃及的犹太人数量持续增长，这导致亚历山大的哲学家斐洛·尤迪厄斯（Philo Judaeus）以那个时代典型的夸张方式宣称，犹太人的人数是100万。〔35〕他的估算当然太高了，但可以有把握地认为，在他的一生中，在埃及和朱迪亚王国一样都存在着许多犹太人。

当时位于埃及西部的昔兰尼加（Cyrenaica）也生活着相当多的犹太教信仰者，那里也受托勒密王朝的统治。在塞琉西王朝（Seleucids）统治下的小亚细亚（Asia Minor），也有很多犹太教的信仰者。约瑟夫斯在他的《上古犹太史》中提到塞琉西国王安条克三世（Antiochus III）曾将来自巴比伦的犹太雇佣兵的2000家庭安顿在吕底亚（Lydia）省和弗里吉亚（Phrygia）省。但大量的犹太团体怎么也会在安提俄克（Antioch）和大马士革，以及后来欧洲的以弗所（Ephesus）、萨拉米斯（Salamis）、雅典（Athens）、塞萨洛尼基（Thessaloniki）和科林斯（Corinth）涌现呢？在这个问题上，再没有任何原始资料能够启发我们了。

随着罗马帝国的发展，碑文记录也揭示了许多犹太人生活在罗马城。

〔34〕 Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews* 12. 1.

〔35〕 Philo, *Flaccus*, 43.

在公元 59 年，罗马著名的演说家西塞罗已在抱怨犹太人的人数："你知道那些人是多么的多，他们的团结一致性是多么的高，在大众集会中他们的重要性是多么的大。"〔36〕后来，在罗马人的地下墓穴中发现的碑文也证明了这些犹太人丰富的宗教生活和经济上的富庶。在罗马的犹太团体规模巨大，而在意大利其他城市也存在着犹太团体。简言之，在第二圣殿陷落前后的整个罗马帝国，以及东部的帕提亚人的领土内都存在着犹太教的信仰者，其数量大大超过了朱迪亚地区的居民数。从北非到亚美尼亚，从波斯到罗马，都有着欣欣向荣的犹太人团体，他们主要生活在大城市中，有的也生活在乡镇或山村。约瑟夫斯引用古希腊历史学家和地理学家斯特拉波的话，写道："现在，这些犹太人已获准进入所有城市；在这个适合居住的星球上，已很难找到一处不允许这个族群[*Phylon*]的人们生活，不被他们所拥有的地方了。"〔37〕

萨洛·巴龙提出，在公元 1 世纪时有 800 万犹太人。〔38〕这显然是一个高度夸张的估算，这位犹太裔美籍历史学家过于轻易从古代历史学家所给出的甚至更大的数字中采用了这个估数。正如阿瑟·鲁宾和阿道夫·冯·哈纳克(Adolf von Harnack)所指出的，从整个古代世界中庞大数量的犹太教信仰者的丰富证据来看，400 万这个数字的一半似乎更为合理。〔39〕

从海因里希·格拉茨到当今以色列的历史学家，对于那个令人极为

---

〔36〕 Marcus Tullius Cicero, *Oration For Flauccus* 38.

〔37〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 14. 7. 希腊语中的术语 *phylon* 不同于现代的"人民"这个术语。它意指一个部落或一小群人，几乎总是等同于一个膜拜团体。对约瑟夫斯(或将这种主张补充进这个文本中的任何人)来说，基督教徒也是一个族群(Josephus, *Antiquities* 18. 64)。当时，这个概念的含义已在改变。同样，拉丁文中的 *tribus* 起初指称有着共同血统的团体，但后来指称生活在一特定区域内的，与血统无关的任何团体。

〔38〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 170.

〔39〕 请参看 Ruppin, *The War of the Jews*, 27；和 Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Gloucester, MA: P. Smith, 1972, 8。

不满意的驱逐理论（正如我们所见，它在年代学上是成问题的）一直在提出一种替代观点：公元前 150 年到公元 70 年间，犹太人令人惊异的扩张是犹太人广泛迁移到世界各地的结果。在亚历山大大帝的战争带来剧变之后，难得安宁的朱迪亚居民开始大批外迁，他们从一个国家流浪到另一个国家，并生育了许多后代。并且，这种迁移并非完全自愿，而是被艰难困苦所驱迫。大量俘虏被带走，但朱迪亚地区的许多人起而反抗并离开他们心爱的祖地，因为他们别无选择。这种观点合乎情理，因为普通人不会自愿离开他们的家乡。正是这种也许有点痛苦的动态过程推动了犹太人的大流散。

这种移民和散布的模式直接复制于腓尼基人（Phoenician）和古希腊人的历史。那些文化－语言实体也在一个特殊时刻开始迁移和散布，正如其他族群和民族在更早时期所做的那样。比如，格拉茨在提出圣城被毁和公元 70 年流亡之间不言而喻的关联之前，写了如下内容：

> 残忍的天命似乎在持续地强使他们离开故乡的核心地。不过，这种流散是上帝的杰作，是上帝的赐福。犹太种族的延续从而得以确保……正如希腊人的殖民在不同的民族中燃起了对艺术和文化的热爱，罗马人的殖民在许多地区形成了依法而治的团体，同样，最古老的文明民族的极为广泛的散布则有助于推翻谬误，有助于同异教世界的世俗邪恶做斗争。尽管是如此的散居，犹太民族的成员彼此从未完全分离。〔40〕

尽管杜布诺没有采用被迫流亡－主动外迁（mobilized-mobilizing）这种引人同情的因素，但民族的自豪感和对不间断的族群连续性的肯定仍大体相同。犹太人作为俘虏被迫离开祖地，或作为逃亡者而不得不离开那里。〔41〕这位来自俄罗斯的犹太历史学家也引用了亚历山大的斐洛的

---

〔40〕 Graetz, History of the Jews, vol. 2, 200－201.

〔41〕 Dubnow, *History of the World－People*, vol. 2, 112.

观点,后者主张犹太人团体来自朱迪亚。〔42〕杜布诺广泛的概述提出了一个处于不断迁移中的民族的戏剧性传说。

巴龙的那部综合性著作以稍许不同的方式描述了"大流散",尽管外迁仍然是有关犹太人流散的备受喜爱的理由:"犹太人民在整个东地中海盆地的不断扩张,显示出了他们的生命力",他写道。他在其他地方指出,"其他犹太人持续地向东深入到波斯,向南深入到阿拉伯半岛和阿比西尼亚(Abyssinia)、向西深入到毛里塔尼亚-摩洛哥、西班牙,可能还有法国,"他在其他地方还写道:"从一个国家流散到另一个国家的迁移运动可能占了更大的比例。"〔43〕考虑他所谓的社会学研究方法,即便这位作者充分意识到了这种描述是不准确的,上述这些说法和类似的观点却出现在了关于犹太人扩张的漫长而难以解析的叙事之中。

一旦我们谈到自伊扎克·贝尔和本·锡安·迪努尔以降的犹太复国主义历史学家,传统的迁移话语总是坚持不懈地补充着——并非总是容易地——成问题的驱逐理论。那些历史学家确实说过,在第二圣殿陷落之前很久,犹太人早已生活在他们的"祖地"之外,但他们是被迫那样生活的,而且他们拥有的是难民地位。在研究第二圣殿的第二代以色列学者中,梅纳海姆·斯特恩(Menahem Stern)是一位受人尊敬的历史学家,他总结了历史编纂学的一个悠久传统:

> 各种不同的因素导致了犹太人大流散在地理上的扩散和人数上的增长:从国土被驱逐出来;朱迪亚地区政治和宗教上的压力;在繁荣富裕的国家中,比如公元前3世纪的埃及发现了经济机会;开始于第二圣殿时代早期并在公元1世纪达致顶点的改宗运动。〔44〕

请注意这些因素的降序排列——被驱逐自然排在第一,接下来是由

---

〔42〕 Dubnow, *History of the World - People*, vol. 2, 255.

〔43〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167, 169, 172.

〔44〕 Menahem Stern, "The Time of the Second Temple," 载于 *History of the People of Israel*, Haim Ben Sasson (ed.), Tel Aviv: Dvir, 1969 (希伯来语版), 268。

于艰难困苦所导致的迁移，而后是自愿外迁，最后是改宗。这是在民族史研究中如何传播信息的最清晰的一个例证。在其他以色列历史学家的叙事中，以及国家教育体系的课本里都一再复制它。

不过，所有那些散居的故事都包含了一个没能解决的难题。一个拒绝大海，从未建立一个幅员辽阔的帝国的农耕民族何以能产生如此众多的移民呢？古希腊人和腓尼基人是拥有大部分商人的航海民族，以致他们的扩张是他们的职业和一般生活方式的逻辑结果。他们在整个地中海迁移、开发新的殖民地。用柏拉图那活泼的用语来说，他们围绕着地中海扩散和群聚就像“青蛙围着一个水坑”一样。他们的商业把他们带入许多现存的社会之中，而他们又影响了那些社会的文化。后来，罗马人做了大体相同的事情。但应记住两个事实：

1. 对于希腊人、腓尼基人和罗马人的所有扩张来说，他们的祖地都没有被突然空置，处于荒芜状态。

2. 他们在迁移中都继续使用他们自己的语言。

与之相比，正如约瑟夫斯重申的那样，在他们自己国家中大部分犹太人不是商人，而是神圣土地的耕种者：“因此，就我们自身来说，我们不是居住在沿海国家，也不以经商为乐，同样不以与在经商中出现的其他人相混合为乐；而且我们居住的城市距离大海十分遥远。”〔45〕尽管在犹太社会中，确实存在着商人、雇佣兵、政治和文化精英，但他们的总数从未超过人口的十分之一。如果说在第二圣殿时期的鼎盛阶段，犹大王国的居民总数约为 80 万，他们中有多少人外迁了呢？至多数万。为什么犹太人在他们外迁的团体中不讲他们自己的语言，即希伯来语或阿拉姆语呢？为什么总体说来他们第一代人的名字不是希伯来人的名字呢？如果说他们是农耕者，为什么在他们的大流散中甚至没有发现一处犹太－希伯来人的农耕团体呢？

---

〔45〕 Flavius Josephus, *Against Apion* 1. 12.

几千甚或数万犹太移民,不可能在200年内发展成散布在地中海文化世界周围的人口总数为几百万的犹太教信仰者。正如前文指出的,在那个时代,没有显著的人口增长,因为全体民众都受到农业生产力的限制,这在城市和农村是一样的。在希腊和罗马世界,人口总数实际上几乎没有增长——它只是随着殖民和对处女地的开垦而有所增长——在很长时间内保持稳定,或有很少的增长。迁移的犹太人不是一支"生育力极高的种族",不是有着——比如,像巴龙采用反犹太的罗马历史学家塔西佗的观点所间接指出的——比其他任何民族更大的"生命力"。他们没有征服新土地,使它们肥沃富饶;如一位资深以色列历史学家最近暗指的那样,以色列应该也不是惟一不杀死他们孩子的民族。〔46〕

被奴役的犹太俘虏们一定是被流放了,但值得怀疑的是,他们是否比富有的异教主人们天生生育能力更强,或者更会养育孩子。犹太商人、雇佣兵和学者迁离朱迪亚地区是得到证明的事实,但这样一条涓涓细流,无论数量多么繁多,也不可能发展为几十万,更不用说数百万的人数,无论他们的生命力和生育力有多么巨大。

遗憾的是,一神教不会有助于生物上更大的生殖力,它给予其信仰者的精神支持不可能养育他们饥饿的婴幼儿。不过,它确实孕育、养育了许多另一种后代。

---

〔46〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167, 172. 巴龙还写道:"来自巴勒斯坦的持续而稳定的人口流入,与更早时期犹太定居者非同寻常的生殖力相结合,帮助克服了所有种族的混合,保留了一定程度的族群一致性。"(前引书,第183页)在著名历史学家和穆斯林国家中犹太人历史方面的专家摩西·吉尔(Moshe Gil)的一次面谈中,吉尔表达了如下的观点:"犹太人的出生率异常之高,而且不像其他民族,犹太人没有厉行弃婴甚或杀死一些孩子的习俗。这就是为什么如原始资料所揭示的,犹太人口如此巨大增长的原因。"*Zmanim* 95, 2006(希伯来语版), 97. 这个成问题的"原始资料"是塔西佗的评注,他遵循假赫卡泰欧斯(Pseudo - Hecataeus),并以他对犹太人的敌意描述,写道:"在他们中间杀死任何一个新生儿都是一种犯罪。"Tacitus, *History* 5. 5。

“万族都要流归于它”

在倾向于犹太复国主义或者本身就是犹太复国主义者的历史学家所创作的几乎所有叙事中，都把皈依作为第二圣殿陷落前，在整个古代世界犹太教信仰者广泛存在的一个理由。〔47〕但正如我们所见的，这个具有决定意义的因素却被边缘化，而犹太史中那些更为戏剧性的角色：驱逐、迁移、外迁和自然增长，却主导了犹太史这个领域。这些角色给予“犹太民族的流散”以更为适宜的族群特性。杜布诺和巴龙确实对皈依进行了更多的思考，但犹太复国主义色彩更为强烈的作品则贬低它，而且在通俗的历史著作中——尤其是在塑造公众意识的教科书中——它几乎从描述中消失了。

人们一般想当然地以为犹太教从来不是一个布道式的宗教，如果说一些改宗者成为其一员，犹太人也是极不情愿地接受他们。〔48〕《塔木德》中那著名的公告，即“改宗者乃是对犹太人的一种折磨”，被用来终止任何试图对这个主题的探讨。但这种观点何时成文的呢？难道它完全反映了公元前2世纪马加比起义到公元2世纪科赫巴起义之间漫长时期内的信仰原则和犹太人经历的各种形式？那是一个在地中海文化世界中犹太教的信仰人数，只有现代早期才能与之相比的历史时期。

公元前5世纪的以斯拉到公元前2世纪的马加比家族起义之间的这

---

〔47〕 格拉茨写有一篇专门探讨这个问题的特殊论文。在那篇论文中，他甚至承认犹太人进行过一场改宗运动。请参看“Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian,” 载于 *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Semimars Fraenkel' scher Stiftung*, Breslau: 1884。

〔48〕 在20世纪晚期，随着犹太人“族群”认同在西方世界变得更加强烈，又一次出现了力图贬低改宗历史重要性和完全否定犹太教的布道方面。请参看 Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1994. 并不出人意料的是，这部书的最后一版创作于“统一后”的耶路撒冷，因此该书受到以色列学者的高度评价。在由两位法国学者创作的如下这部著作中也表达了类似观点，请参看 Edouard Will and Claude Orrieux, *Prosélytisme juif? Hisroire d' une erreur*, Paris: Les Belles Lettres, 1992。

段时期,是犹太人历史上的黑暗年代。犹太复国主义历史学家仰赖《圣经》中的叙事来作为那个时期的先导时代,并仰仗《马加比书》和约瑟夫斯《上古犹太史》的最后部分来作为它的结尾。关于那个模糊时期的资料十分稀少:很少的考古发现,抽象的《圣经》文本——可能反映了写作它们的那个时代,以及约瑟夫斯的简短叙事。那时,犹太人的人口想必相当少,当喜好专研的希罗多德(Herodotus)在公元前440年代穿越该地区时,他完全没有注意到犹太人。

我们确切知道的是,关于波斯统治时期的大量《圣经》文本促进了排他性的"神圣后裔"这个族群原则,但其他作者则创作了与这种霸权话语背道而驰的作品,其中一些还进入了《圣经》的正经篇名表。《第二以赛亚》(*The Second Isaiah*)、《路得记》(*the Book of Ruth*)、《约拿书》(*The Book of Jonah*)和次经《犹迪书》(*Book of Judith*),都吁求犹太教接纳非犹太人,甚至吁求整个世界都接纳"摩西的宗教"。《以赛亚书》(*the Book of Isaiah*)的一些作者提出了犹太一神教的普遍主义的目的论:

> 末后的日子,耶和华殿的山必坚立,超乎诸山,高举过于万岭,万民都要流归这山。必有许多国的民前往,说,来吧,我们登耶和华的山,奔雅各神的殿;主必将他的道教训我们,我们也要行他的路。(《以赛亚书》2:2-3)

大卫王的曾祖母摩押人路得,跟随波阿斯(Boaz)并和他结婚而没有任何问题。〔49〕同样,在《犹迪书》中,亚扪人(Ammonite)亚吉奥(Achior)受犹迪的影响而皈依了犹太教。〔50〕不过,二人都属于《申命记》(*Deuter-*

〔49〕"于是波阿斯娶了路得为妻:与她同房的时候,主使她怀孕,并生了一个儿子……他们给孩子起名叫俄备得(Obed)。这俄备得是耶西(Jesse)的父,耶西是大卫的父。"(《旧约圣经·路得记4:13,17》)

〔50〕Jdt. 14:6. 奇怪的是,甚至《约书亚记》的持孤立主义立场的作者们也承认了耶利哥城的迦南人妓女喇合(Rahab)的奉献,允许她留在通过武力征服她国家的这个特殊民族之中:"约书亚却把妓女喇合与她父家,并她所有的,都救活了,她就住在以色列中,甚至直到今日。"(《旧约圣经·约书亚记6:25》)

onomy)中严格禁止的民族:“亚扪人或摩押人不可入耶和华的会;他们的子孙虽过十代,也永不可入耶和华的会(《申命记》23:3)。”这些改宗的人物的创作者描述他们,乃是为了反对以斯拉和尼希米的祭司们,这些波斯帝国官方代理人的过度自负的孤立主义。

每种一神教都包含了潜在的布道要素。与接受其他神祇存在的宽容的多神教不同,真正相信惟一神存在和否定多元性会推动信仰者去传播他们接纳的神的惟一性观点。其他人接受对惟一神的崇拜会证明神的威力和他对这个世界的无限权力。尽管孤立主义者的排外的团体化倾向已根植于以斯拉和尼希米时代的犹太教之中,并作为回应来反驳得胜的基督教会的严厉指责,但不像许多人认为的,犹太教在宣传一神教方面是独特的。在《旧约圣经》中号召非犹太人承认耶和华的异端声音不仅在《以赛亚书》,而且能在《耶利米书》、《以西结书》(*Ezekiel*)、《西番雅书》(*Zephaniah*)、《撒迦利亚书》(*Zechariah*)和《诗篇》(*the Book of Psalms*)中找到。

耶利米用阿拉姆语劝告在巴比伦的流亡者们,“你们要对他们如此说,不是那创造天地的神,他们必从地上从天下被除灭(《耶利米书》10:11)。”“他们”大概指的是非犹太人,并且用他们的语言来传递这条信息。在《以西结书》中,上帝说:“这样,我必显为大,显为圣,在多国人的眼前显现,他们就知道我是耶和华(《以西结书》38:23)。”在《西番雅书》中这样描述末日:“那时,我必使万民用清洁的言语,他们好求告我耶和华的名,同心合意地侍奉我(《西番雅书》3:9)。”《撒迦利亚书》中说:“必有列邦的人和强国的民,来到耶路撒冷寻求万军之耶和华,恳求耶和华的恩。万军之耶和华如此说:在那些日子,必有十个人从列国诸族中出来,拉住一个犹太人的衣襟,说:我们要与你们同去,因为我们听见神与你们同在了(《撒迦利亚书》8:22 - 23)。”《诗篇》作者心醉神迷地颂唱道,“万民哪,你们要拍掌!要用夸胜的声音向神呼喊,因为耶和华至高者是可畏的;他是治理全地的大君主(《诗篇》47:1 - 2)”,“万民啊,你们当称颂我们的神,使人得听赞美他的声音(《诗篇》66:8)”,“在列邦中述说他的荣耀,在万民中述说他的奇事(《诗篇》96:3)。”

《圣经》中其他许多节句都表达了最初的犹太一神教针对非犹太人讲话的布道和劝诫的一面。《旧约圣经》是由许多作者创作，而后许多年中又由其他作者编辑和再编辑，因此充满了矛盾。尽管《旧约圣经》中充斥着对非犹太人的蔑视、拒绝和优越感，但也存在着时而微妙时而明确的布道。比如，严厉的《申命记》极为坚定地教导说："你不可与他们立约，不可将你的女儿嫁他们的儿子；也不可叫你的儿子娶他们的女儿……因为你归耶和华你的神为圣洁的民，耶和华你神从地上的万民中拣选你，特作自己的子民（《申命记》7:3 -6）。"不过，《圣经》神话中的英雄们都无视神的这些禁令——亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西、大卫和所罗门都被描述为非犹太女性的情人，他们从未费心去改变他们所选配偶的信仰。亚伯拉罕与夏甲（Hagar）在一起幸福地生活，直到被撒拉强迫把她送走为止；约瑟（Joseph）娶亚西纳（Aseneth）为妻；大卫娶了基述（Geshur）的一位公主；所罗门，这位伟大的情人，良心没有任何不安地娶了包括以东人（Edomite）、西顿人（Sidonite）、亚扪人和摩押人的妇女为妻。当写就这些故事的时候，无论是在波斯还是希腊化时期，孩子的宗教和团体认同都不是由母亲来决定，那些无名的作者显然没有受到前述问题的困扰。

在取自苏美尔人的尼普尔（Nippur）城的文献中发现了有关人们接受或部分接受犹太教的最古老的《圣经》之外的证据，在时间上可回溯到波斯时期。在那些文献中，相当多的父亲的名字是典型的巴比伦人名，但他们孩子的名字却是典型的希伯来人名。尽管许多犹太人没有希伯来的名字是事实——其中最为著名的是撒拉铁（Shaltiel）和末底改（Mordecai）的儿子所罗巴伯（Zerubbabel）——但给犹太化的皈依者的孩子起个希伯来名字不是一时的时尚，这种趋势可能是很早阶段的皈依的象征。《象岛纸莎草纸文献》有着类似的例子。在该文献中，父母拥有埃及名字，而孩子们的名字则经常是希伯来名字。在那些文献中，皈依的假说看上去更为强有力，但犹太移民却没有埃及名字。在那些文献中，还有成年人取希伯来名字，和与非犹太男女结婚的例证，这些成年人加入了不断扩展的团体之中。象岛居民所践履的宗教不是纯粹的一神教，而且他们不知道

《圣经》。〔51〕假设尽管存在着以斯拉和尼希米严格的孤立主义政策，但在包括耶路撒冷周围地区在内的犹大省，犹太教信仰者团体也有所增加，这是合乎情理的。

《圣经》中的《以斯帖记》创作于何时尚不清楚。一些人假定它最初成文于波斯时期，最后在希腊化时期被编辑完成。也可能是创作于亚历山大大帝征服之后。在《以斯帖记》这个故事行将结束之处，即在末底改和以斯帖在遥远的波斯战胜了亚甲族的哈曼（Haman the Agagite）之后，该故事指出，"那地的国民，有许多惧怕犹太人，就入了犹太籍（《以斯帖记》8:17）。"这是《圣经》中惟一一次提到改信犹太教，而且这种关于大众皈依的观点——不是在世界末日而是在当下——表明了年轻的犹太一神教日益增强的自信。它可能也暗示了那个时期犹太教信仰者人数大幅增长的根源所在。

乌里尔·拉帕波特（Uriel Rapaport）写于 1965 年的博士论文——遗憾的是没有出版，尽管其作者成为了研究第二圣殿时期的知名历史学家——偏离了通常的史学话语，力图使研究者关注广泛的皈依浪潮，但没有成功。不像所有的族群民族主义历史学家，拉帕波特毫无犹疑地以如下观点作为他那篇出色论文的结尾："考虑到它的巨大规模，古代世界中的犹太教的扩张，不可能仅仅归结为自然增长、从其祖地迁移而来或其他任何原因，而定会涉及到外来者的加入。"〔52〕

---

〔51〕 在《象岛纸莎草纸文献》中没有发现一篇《圣经》文本。这种情况值得注意，因为《象岛纸莎草纸文献》的一些内容写于公元前 5 世纪晚期。在遗址中发现的惟一的作品是阿拉姆人－亚述人的《阿希加箴言》。关于尼普尔城和象岛的犹太化，请参看如下这篇博士论文：Uriel Rapaport, *Jewish Religious Propaganda and Proselytism in the Period of the Second Commonwealth*, Jerusalem: The Hebrew University, 1965（希伯来语版），14－15，37－42。

〔52〕 Uriel Rapaport, *Jewish Religious Propaganda and Proselytism in the Period of the Second Commonwealth*, 151. 可能并非偶然的是，这篇论文写于 1960 年代，且在希伯来大学被广为接受。那是在 1967 年战争前，在种族中心主义在以色列、而后在西方世界的犹太人团体中不断坚定硬化起来之前。

正如拉帕波特对犹太教扩张的理解,犹太教信仰人数的巨大增长是由于民众的大规模皈依。改宗的政策和充满活力的宗教宣传驱动了这个过程,并在不断弱化异教世界观的进程中取得了决定性的结果。在这方面,拉帕波特成为了包括古代史伟大学者——从厄内斯特·勒南和朱利叶斯·威尔豪森到爱德华·迈耶(Eduard Meyer)和埃米尔·舒勒(Emil Schürer)——在内的史学传统的一员,他使用特奥多尔·蒙森的尖锐言辞断言道:"恰恰相反,犹太教和其后的基督教和伊斯兰教一样都热切地自我宣传。"〔53〕

如果说宣传信仰始于波斯人统治后期,那么,哈斯蒙王朝统治时期这则成为了官方政策。正是在哈斯蒙王朝时期,真正产生了大量的犹太人和一个伟大的"民族"。

哈斯蒙王朝成员将犹太教强加给他们的邻人

在亚历山大战争这场剧变之前,就存在着犹太教吸引改宗者的迹象。但皈依者的激增导致的犹太教急速扩张,可能源于它与希腊精神的相遇。正如希腊精神本身开始摆脱与古老的城市国家相关联的狭隘认同的残余,同样,以斯拉的孤立主义宗教也开始降低了排斥的门槛。

在上古时代,包括地中海东部在内的新的文化空间的兴起,和古老的部落-宗教界限的衰落,形成了一场真正的革命。在农业人口地区,这种影响较弱,但当地的上层集团、已建立的城镇和新的城邦都感受到了这种承载着新的沟通方式、信仰、统治技术和制度的新风气。希腊精神在建筑、丧葬习俗和语言变革方面显现出来,并与地方上的习俗相混合而形成了标志一个新文化时代的联盟。在亚历山大和安提俄克这样的中心发生

---

〔53〕 Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. 6, 193. 关于改宗驱动力强度论述,请参看 Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 288-341。

的融合,向外辐射并最终影响到了朱迪亚地区。

当时,犹太教已然在经历审慎的扩张,并从希腊精神中吸收了许多新特征。观念上和物质上的丰富而多样的文化元素——从雅典的修辞和哲学观念到罗兹岛(Rhodes)的酒坛样式——都在耶路撒冷扎下了根。这个城市呈现出了世界性城市的一些特性,但变得希腊化的主要是朱迪亚地区的沿海城市。祭司贵族和土地贵族变得希腊化并采用了有声望的希腊人的名字。希律王要建造的神庙将会是典型的希腊建筑风格。在神庙衰落之后,甚至逾越节(Passover)的膳食和逾越节的家宴都将具有酒宴——一种希腊人的宴会——的特性。[54]

犹太复国主义的职业历史编纂学传统,特别是它的大众化的、用于教学的部分,把犹太教描绘成与希腊精神相对立,并把城市精英的希腊化描述为对犹太人民民族特性的背叛。同时,献殿节这个宗教节日,起初是一个异教的事件,被彻底改造成了纯粹的民族节日。耶路撒冷希腊化的祭司们遭驱逐和消灭,被描述为一个——自豪地恢复古代大卫王国的——民族王国兴起的标志。但更为真实和有分量的历史事实却"无礼地"与上述这些民族化的故事相矛盾,并描绘出了关于那个时期完全不同的画面。

马加比家族和他们的追随者事实上确实反抗过"不洁净的"宗教习俗,并对偶像崇拜的趋势持敌对态度。而且,可以审慎地假定,离开耶路撒冷的虔诚的玛他提亚(Mattathias)祭司家族仍然是一个犹太人家族,因为他儿子们的名字表明了这一点。但在宗教起义成功之后进行统治的哈斯蒙王朝,与早在400年前的约西亚统治一样,都不是民族的统治。在一个政治体系中,其农民讲着与城市民众不同的语言,而且这两类人口在与政府官僚打交道时并不使用相同的语言,那么,这个政治体系不可能被描述为一个民族实体。在公元前2世纪,农村人口仍然讲希伯来语或阿拉

---

〔54〕 请参看 Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Peabody, MA: Hendrickson, 1998, 119－124。

姆语，大部分商人则用希腊语进行沟通，在耶路撒冷的统治精英和知识精英主要使用阿拉姆语言说和写作。〔55〕涉及其臣民和君主的日常的、世俗的文化缺乏一致性，不曾有别的君主如此民族主义化，竟至寻求创造一种一致的文化。但政治、文化和经济精英依然分享了一种宗教上的共同特性，在上古时代，这要比公认的历史学家投射到过去的任何想像中的民族主义的意义都更为重大。

我们可以质疑犹太王国在公元前6世纪衰落前它的一神教程度，但哈斯蒙王国无可争议地应被称为第一个一神教的犹太王国，尽管它是一个典型的希腊化行省。一神教的和希腊化的这两个形容词并不相互矛盾，更确切地说，哈斯蒙王国这个政治实体独特的犹太特性只有在包含了希腊精神的背景下才能得到理解。当然，这个王国还没有受到晚期拉比犹太教的核心《塔木德》箴言的影响。但最早的、坚定的和自信的一神教却决定了它的权力结构，这显示出了它的文化特性。

犹太复国主义历史学家一直力图贬低如下这个令人不自在的事实：在祭司玛他提亚把希腊化的领导层驱除出耶路撒冷和"恢复古代的荣光"之后，他的孙子因世袭之故成为统治者，此人把典型的希腊人名西卡努斯（Hyrcanus）添加在他的希伯来名字约哈南之后。这位反叛祭司的曾孙被称为犹大·亚里斯多布鲁斯（Judas Aristobulus），而后者的继承人将会被称为亚历山大·雅那流斯（Alexander Jannaeus）。在朱迪亚地区，希腊人的同化过程没有停止过。事实上，随着哈斯蒙王朝地位的巩固，同化过程加速进行并取得了胜利。到亚里斯多布鲁斯统治时期，祭司统治者——尽管不是大卫王朝的——已经成为了希腊化的君主；像其他地区的君主一样，这些新统治者甚至在更早的时期就已经开始铸造硬币。这些硬币上刻有希腊语的，还有希伯来语词汇，有着车轮、星星和某些植物（值得注意的是，既没有人的形象也没有动物）这样的希腊标志。由于当

---

〔55〕关于朱迪亚地区所讲的各种语言的论述，请参看 Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?*, 72－84。

时不存在民族国家,因此军队由雇佣军组成,甚至不从农民中募兵。[56]在萨洛米·亚历山德拉(Salome Alexandra)(被称为沙罗姆锡安)(Shlom-zion)加冕为女王——朱迪亚君主国的一次性别革新,不是起源于古代《圣经》戒律——之时,希腊化的影响达致顶峰。

看上去可能奇怪和吊诡的是,马加比家族从朱迪亚地区驱逐出去的不是希腊精神而是多神教。反叛者不可能具有一种"真正的"犹太民族文化的坚定观念,更不用说具有可与希腊精神相比的观念了。前面那种描述是典型的现代文化敏感性的时代误植的幻觉,在上古时代却缺乏任何意义。哈斯蒙王朝成员和他们的权力结构是不妥协的一神教和典型的希腊主义。那个时期的考古发现揭示出用于宗教仪式的浴室的朴素和公共浴室的奢华。朱迪亚宫廷的阴谋诡计和竞争对抗与该地区的其他希腊化宫廷极为相似,王朝继承制度亦然。本书不可能广泛探讨哈斯蒙王国和它的超越了犹太-希腊主义本质方面的迷人的二元发展,而那种二元发展使哈斯蒙王国成为了上古史中犹太教传播的一个重要因素。

一种明确的一神宗教与一个精明的政府相结合:君主成为了祭司,这在历史上可能还是第一次。像其他在将来掌权的一神宗教一样,哈斯蒙神权政体不仅在统治疆域内,而且在其宗教追随者中动用刀剑。随着文化希腊化的历史抉择,皈依犹太教的可能性出现了。两个方向上的边界都开启了。希腊精神将反部族的普遍主义这个至关重要的元素注入犹太教,这进一步强化了统治者宣传其宗教的欲望,并导致他们放弃了《申命记》和《约书亚记》中排外的戒律。哈斯蒙王朝成员没有宣称是大卫王朝的后裔,他们认为没有任何理由去模仿约书亚——那位神话中的迦南征

---

〔56〕 关于哈斯蒙王国的人名、硬币和军队的论述,请参看如下这篇论文:Uriel Rapaport, "On the 'Hellenization' of the Hasmoneans," 载于 *The Hasmonean State: The History of the Hasmoneans during the Hellenistic Period*, U. Rapport and I. Ronen (eds.), Jerusalem: Ben Zvi and The Open University, 1993 (希伯来语版), 75-101。

服者的故事。〔57〕

公元前125年,约哈南·西卡努斯征服了以东。以东的国土延展到伯夙(Beth-zur)和隐基底(Ein Gedi)南部,直到别是巴(Beersheba)。他通过武力使以东的居民犹太化。约瑟夫斯在《上古犹太史》中描述了这个事件:

> 西卡努斯还占领了多拉(Dora)、玛丽萨(Marissa)和以土买(Idumea)的一些城市,征服了所有以土买人,并允许他们留在那片土地上,如果他们割掉外生殖器和使用犹太律法的话;他们那么渴望生活在其祖先的土地上,以致他们服从了割礼的惯例,以及犹太人生活方式的其他方面,在那个时候,由于这一切降临到他们头上,自此以后他们就是犹太人了。〔58〕

就这样,这位进行统治的哈斯蒙家族高级祭司不仅将全体民众强行纳入他的王国之中,而且也纳入他的犹太教之中。自此以后,以东人民被视为犹太人民的有机组成部分。当时,加入另一个群体的宗教被视为加入其人民——它的膜拜团体之中。但只有一神教的发展使得对信仰的忠诚变得同与血统的传统连结一样重要。这是从我们可以称为犹太性的事物——一种文化-语言-地理实体——悄然转换为犹太教的开始,而犹太教是一个表示更广泛类型的宗教-文明的术语。这个进程的演化在公

---

〔57〕 关于马加比家族和《圣经》神话的论述,请参看 Katell Berthelot, "The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars According to 1 and 2 Maccabees," 载于 *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, G. G. Xeravits and J. Zesengellér (eds.), Leiden: Brill, 2007, 45-60。

〔58〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 9. 后来,约瑟夫斯还用其他言词谈到了这个事件:"西卡努斯使他们的政治政府做出一项改变,并使他们接受了犹太人的习俗和律法"(前引书,15.7)。也请参看如下这篇论文:Steven Weitzman, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology", *Harvard Theological Review* 92:1 (1999), 37-59。

元 2 世纪达到了顶峰。〔59〕

谁是以东人呢？它有着几种来源。生活在奥古斯都(Augustus)时代的古希腊重要的地理学家斯特拉波错误地主张："以土买人就是纳巴泰人(Nabataean)，在因暴动而被驱逐出国土的时候，他们转移到了犹太人那里，并采用了后者的习俗。"〔60〕一位来自阿斯卡隆(Ascalon)的没那么重要的历史学家托勒密(Ptolemaeus)的观点可能更为准确，他那时主张："另一方面，就起源而论，以土买人不是犹太人，而是腓尼基人和叙利亚人，他们被犹太人征服并被迫忍受割礼，为的是被计算在犹太民族之中，并且因为保持相同的习俗，他们被称为犹太人。"〔61〕我们不清楚他们的人数，但不可能无足轻重，因为他们的疆域约为朱迪亚王国的一半大小。无须说，以东的农民和牧人可能不会在一夜之间都成为虔诚的一神教信仰者。大概所有的犹太农民也做不到这一点。但几乎可以肯定的是，高等和中等阶层接纳了摩西的宗教，并成为朱迪亚地区的有机组成部分。具有以东人血统的皈依了的犹太人与朱迪亚地区的犹太人通婚，给他们的孩子起了希伯来名字，他们中的一些人将会在朱迪亚王国的历史上发挥重要作用，不仅希律王来自他们，极为严谨的拉比沙买(Shammai)的一些信徒和大起义中最极端的奋锐党人也都有着以东人血统。

犹太历史编纂学总是对哈斯蒙王朝所实践的强制皈依和同化感到不安。格拉茨谴责西卡努斯的那些行为，并断言那是犹太民族的灾难。杜布诺以其平和的方式试图柔化历史，并把以东人描绘为"倾向于同犹太人的文化融合的人们。"巴龙在处理这个"疑难"问题上始终言辞简洁。〔62〕犹太复国主义和以色列的历史编纂学被分隔开来。自豪的民

---

〔59〕 关于这个问题的论述，请参看 Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 104 - 106.

〔60〕 Strabo, *Geography* 16. 2. 34.

〔61〕 转引自 Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 356.

〔62〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 8 - 9; Dubnow, *History of the World - People*, vol. 2, 73; and Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167.

族主义者克劳斯纳把征服以东和其居民的皈依看作是对过去不公正的纠正，因为内盖夫(Negev)在第一圣殿时期就已经是犹大王国的一部分。[63]研究哈斯蒙王国的较为晚近的一位历史学家阿里耶·卡什尔(Aryeh Kasher)不畏劳苦地证明以东人的大规模皈依是自愿的，而非通过武力的强加。他论证以东人在皈依前已经割过包皮——每个人都知道犹太传统始终反对强迫皈依。[64]

城市中的以东人长期受希腊化的影响，可能没有接受割礼。此外，尽管拉比传统事实上确实宣布放弃强迫民众改变宗教的任何尝试，但那只是在相当晚近的时期——约公元1世纪奋锐党起义之后——才那样行事的，当时强迫皈依犹太教不再可行。而强迫皈依曾是犹太人政策的惯常特色，西卡努斯不是惟一实践它的君主。公元前104年至公元前103年，他的儿子犹大·亚里斯多布鲁斯将加利利并入朱迪亚，并强迫居住在北部地区的以土利亚(Iturean)居民皈依犹太教。根据约瑟夫斯的说法，"亚里斯多布鲁斯被称为希腊人的情人；他把许多好处都赐给了自己的国家，并发动了针对以土利亚的战争，把它的大部分都添加到朱迪亚之中，强迫居民接受割礼和按照犹太律法生活，如果他们要继续留在那片土地上的话。"他引用斯特拉波的话作为支持，后者写道："这是一位坦率之人，对犹太人十分有用，因为他给他们添加了一片新国土，为他们获得了以土利亚民族中的一部分人，并通过行割礼的约定而使以土利亚人与他们结合在了一起。"[65]

朱迪亚的犹太人可能更早生活在加利利，但主要是以土利亚人居住和统治那里，他们王国的中心在黎巴嫩的卡尔西斯(Chalcis)。他们的起源还模糊不清——可能是腓尼基人，也可能是阿拉伯部落。亚里斯多布鲁斯所吞并的疆域从南部伯珊(Bet She'an)[西古提波利(Scythopolis)]

---

〔63〕 Klauzner, *History of the Second Temple*, vol. 3, 87.

〔64〕 Aryeh Kasher, *Jews*, *Idumaens*, *and Ancient Arabs*, Tübingen: Mohr, 1988, 44-78.

〔65〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 11.

到北部的基斯加拉(Giscala),就是今天去掉沿海地区的加利利的大部分。大量的以土利亚人——加利利最初的居民——被同化到不断扩张的犹太人口中,许多人成为虔诚的犹太人。希律王的一位朋友就是以土利亚人索和穆斯(Sohemus)。[66]还不清楚大起义中的一位奋锐党领袖基斯加拉的约翰(约哈南),是否像他的同志和竞争对手西门·巴·吉奥拉(Simon Bar Giora)一样也有着皈依者的血统。

亚里斯多布鲁斯的兄弟和继承人雅那流斯,也力图使他所征服的民众皈依,但他进行的战争主要针对沿着朱迪亚边界的希腊化的沿海贸易城市,在使居民皈依方面则较少成功。希腊人为他们的文化自豪,或许愿意凭自己的自由意志皈依犹太教,正如在地中海周围的国家,他们中的一些人所做的。但他们似乎不愿接受哈斯蒙王朝的强制皈依,这意味着他们将丧失城邦－城市国家给予他们的政治和经济特权。按照约瑟夫斯的观点,亚历山大·雅那流斯摧毁了外约旦(Transjordan)的佩拉(Pella)城,"因为它的居民不愿改变他们的宗教仪式,不接受那些犹太人所特有的宗教仪式。"[67]我们知道,他完全摧毁了其他希腊化城市:撒玛利亚、加沙、基底拉(Gederah)和更多城市。

犹大·亚里斯多布鲁斯的父亲西卡努斯不得不处理一个复杂的皈依问题。他在公元前111(或108)年征服了撒玛利亚地区,当时他不能用暴力使撒玛利亚人皈依,在某种程度上说,他们是古代犹太人的后裔。他们已经是一神论者规避异教的习俗、遵守安息日和进行割礼。遗憾的是,与他们结婚是被禁止的,他们的礼拜仪式略有不同,并且坚持在自己的神庙中举行仪式。西卡努斯因此摧毁了撒玛利亚人的主要城市示剑(纳布

---

〔66〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 15. 6.

〔67〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 15. 约瑟夫斯关于两个外地人在加利利寻求避难的故事,例证了强制犹太化广泛实践,而且要不是他的干预,"犹太人会迫使他们行割礼,如果他们想留在犹太人中的话。"(Josephus, *The Life of Flavius Josephus*, 23)也请参看被反叛者俘获的罗马指挥官梅蒂利乌斯(Metilius)是如何保住自己性命的:"因为当时他恳求宽容,承诺他会变成犹太人,并接受割礼,他们留他活了下来。"(Josephus, *The War of the Jews* 2. 17.)

卢斯)(Nablus),摧毁了基利心山(Mount Gerizim)上的神庙。[68]

一种犹太传统将基斯娄月(Kislev)的第21天——撒玛利亚人神庙在那一天被摧毁——标示为希伯来历中的一个吉祥日子,那一天禁止斋戒或悼念亡者(参看《塔木德》斋戒篇)。犹太民族的记忆中还给予约哈南·西卡努斯这位人物以犹太人的提图斯和撒玛利亚人神庙的摧毁者这样的荣誉。在今天的以色列,许多街道仍然自豪地刻着这位获胜的哈斯蒙家族祭司的名字。

如下陈述并非夸大其词:三百多年间,在将犹太教转化为一种能动的、扩展的宗教方面,犹太教和希腊精神的共生最为重要,若不是有二者的共生,今天世界上犹太人的数量大约与撒玛利亚人的数量相同。希腊精神改变并使得朱迪亚地区的高级文化充满生机。这种历史发展使犹太教乘上希腊之鹰而穿越了地中海世界。

哈斯蒙王国所进行的皈依,只是开始于公元前2世纪早期的一种意义更为深远的现象的一小部分。在犹太教发起改宗化运动,并为伟大的基督教革命建立起部分基础的时候,异教世界已开始重新思考其信仰和价值。犹太教还没有像它不久之后的更为年轻的兄弟姊妹那样形成职业的传教士,但它与斯多葛(Stoic)学派和伊壁鸠鲁(Epicurean)学派哲学的遭遇,形成了显示一种要赢得灵魂的强烈欲求的新的宣传文献。

当时,亚历山大是希腊化世界的主要文化中心之一,虽说不是最重要的中心。早在公元前3世纪,正是在亚历山大产生了把《圣经》翻译成广泛的古希腊共通语(common Greek dialect Koine)的主动行为。《巴比伦塔木德》和被称为《亚里斯提斯信札》(*the Letter of Aristeas*)的作品都归因于国王托勒密二世菲拉德尔夫斯(Philadelphus)的首创精神。不能确定的是,七十子希腊文本《圣经》(*Septuagint*)是否在事实上是执行那位埃及

---

〔68〕 约瑟夫斯写道:"这次事件之后,他[西卡努斯]占领了萨莫加(Samega)和邻近的一些地方;除了这些地方之外,他还占领了示剑和基利心,以及外邦人(撒玛利亚人)的民族,他们居住在和耶路撒冷的神庙相似的神庙之中,而……它在被建造两百年后被舍弃了。"(Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 9)

国王的命令,那一定不是一项独有且短暂的行动。更有可能的是整部《旧约圣经》是在若干年里由大量犹太学者翻译成希腊文,但这项事业证明了发生在犹太教和希腊精神之间的重要共生,通过这种共生,前者不断转换成了一种多语言宗教。

这种翻译的目的是要在非犹太人中传播一神教吗?以色列历史学家否认此种猜想,主张许多犹太人不懂希伯来语,翻译是为了他们。但为什么在他们流亡的如此早期的阶段,犹太教的信仰者会不懂他们的民族语言呢?难道是因为他们不再在祖地讲希伯来语?或因为他们大部分甚至不懂阿拉姆语——许多朱迪亚地区居民讲的语言——的希腊的皈依者?

我们不知道这些问题的答案,但能够确信的是,即便在没有印刷术的情况下,这种译文以大量抄本的形式成为了整个地中海文化精英中犹太教传播的基本工具。斐洛·尤迪厄斯最出色地证明了这种译文的影响力。他可能是第一位熟巧地将斯多葛派-柏拉图的逻各斯与犹太教融合在一起的哲学家,他在公元初期的几十年中,写下了如下一段话:

> 甚至直到今日,在法洛斯岛[此处的译文被认为已做过修正]每年都举办一次庄严隆重的集会庆祝一个节日,不仅犹太人,而且大量其他民族的人们都漂洋过海来尊崇这个第一缕圣灵的解释之光所照耀到的地方,并感恩上帝赐予的那古老却永远充满青春活力和清新的整套恩典……那些值得颂扬、无可匹敌和最为理想的律法就以此方式而为所有人,不论是作为私人的个体还是君主所熟知,而且这种情形还是发生在犹太民族长期不繁荣的时期……我认为,在那种情况下,放弃了他们自己所有个体习俗并完全不顾及民族律法的每个民族,都会在这样一个民族的荣光下发生变化并改变信仰;因为他们的律法与这个民族[*ethnos*]的繁荣交相辉映,同时使后者熠熠生辉,该民族会因此使其他民族黯然失色,恰如升起的太阳会使群星暗淡

无光一样。〔69〕

斐洛使用 *ethnos* 这个词——像约瑟夫斯使用 *Phylon* 或 *Phyle* 一样——已经指明了一个日益强大的信徒群体,而非是一个孤立主义者的血统群体,它当然与现代的"民族"这个术语不一致。这位亚历山大的哲学家把皈依犹太教看作是一个从人口上扩大他的民族的合理且积极的现象。

这是一个具有重大历史意义的阶段,在希腊精神的影响下,传播中的一神教的独特性开始逐步侵蚀更早的认同。在传统的认同中,异教的膜拜对象多少相当于文化 - 语言群体——"民族"、"团体"、城市或部落。但自那时以来,宗教界限与日常的文化和语言特性之间的关联开始衰退。〔70〕比如,尽管斐洛本人拥有广泛的知识,但他既不懂希伯来语也不懂阿拉姆语,但这却没有降低他对摩西宗教的虔敬与忠诚。像其他许多信仰者一样,他通过犹太教的著名译文而知晓它。他的一些作品也可能想劝告非犹太人改变他们的信仰方式并放弃"他们自己的个体习俗。"

七十子希腊文本《圣经》是犹太人宗教传教化的一个充满犹疑的开端,人们在被称为《次经》(*the books of Apocrypha*)的作品形式中也体认出这种传教过程。《亚里斯提斯信札》中提到,亚历山大的一位犹太教信仰者在公元前200年前完成了《旧约圣经》的译文。亚里斯提斯可能是作者的真实名字,尽管他也许是为了吸引希腊读者而采用了这个典型的希腊语名字——托勒密二世菲拉德尔夫斯一位扈从的名字。与这种译文的传说史有关的还有《信札》抨击了偶像崇拜和颂扬了犹太人的信仰,尽管是以讽喻的方式做的。比如,为了避免使非犹太人灰心丧气,它对割礼一

---

〔69〕 Philo, *On the Life of Moses* 2. 41 - 44.

〔70〕 按照与本书不同的一种概念方法所做的分析,关于这个过程的论述,请参看 Cohen, "From Ethnos to Ethno - religion," 载于 *The Beginnings of Jewishness*, 109 - 139。

字未提，但却积极有力地对耶路撒冷和其神庙进行了田园式的、乌托邦式的描述。它把犹太学者描述得要比异教的希腊哲学家更为智慧，尽管吊诡的是犹太学者的优越性是通过希腊哲学的原则来显现的，给人们的印象是这位匿名作者对于希腊哲学的熟识要超出对《托拉》的了解。

在第三部书，即被称为《西卜林神谕记》(*Sibylline Oracles*)的一部古代文集中，也发现了类似的言语。大部分学者将该书的成书时间回溯到公元前 2 世纪，即哈斯蒙王朝时期。它也是在亚历山大被翻译，并且像《亚里斯提斯信札》一样痛斥埃及人的动物膜拜。或许由一位希腊风格的女预言家所表达的诗文形式的犹太人的布道，在希腊化过程中是大胆的一步。这位作者是一位传教士，他向按上帝的形象而造的所有人类的后裔讲话，并预言在将来，伟大的上帝的子民会再次成为所有必死之人的勇敢的教师。〔71〕他声称，偶像崇拜卑俗且有损人格，而犹太人的信仰则是一种正义、互助和博爱的宗教。偶像崇拜者会受到同性恋的污染，而犹太人决不会去做任何令人厌恶之事。因此，树木和石头的崇拜者应该皈依真正的信仰，否则会遭到愤怒的上帝的严惩。

这部作品中犹太人明显的自信，与哈斯蒙王国的成功和不断上升的权力相匹配。《所罗门的智慧》(*The Wisdom of Solomon*)可能于公元前 1 世纪写成，也把在埃及的犹太人团体中的改宗冲动与犹太统治者推动皈依结合在一起。这部著作的不切实际的第一部分是用希伯来语写成，并来自朱迪亚地区；更为哲学化的第二部分以希腊语写成并与希腊亚历山大哲学学派的特性相符合。它也嘲笑动物崇拜，并一再出现对肖像崇拜的蔑视。像前述第三部著作《西卜林神谕记》一样，它也将崇拜许多神像与放荡淫乱和不道德联系在一起，并判定一个人会因此而遭受惩罚。在此，劝诫的对象还是非犹太人，主要是统治者和国王，修辞的方法也完全来自希腊传统。斯多葛派的逻各斯被放进了所罗门国王的嘴中，他表达

〔71〕 请参看 Valentin Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris: Mouton, 1970。

的是众所周知的柏拉图的观点。[72]

其他作品也宣传一神教或神的普救论观点:《约瑟和亚西纳》(*Joseph and Aseneth*)、《但以理书补记》(*Additions to the Book of Daniel*)、《伪弗西里德斯》(*Pseudo-Phocylides*)和其他著作,都附有试图说服读者以全能的神为核心的抽象的一神教更具优越性的评注。[73]大量的宣传在不断激增的犹太会堂——吸引众多非犹太人的迷人的祷告之所——中进行,这显然是成功的。我们已经看到斐洛为犹太人口数量不断增长而骄傲。生活在那位亚历山大哲学家一代人之后的历史学家约瑟夫斯,以他自己的方式总结了前述情况:

> 我们已经论证我们的律法一直如此,因为在其他所有人中它始终激起钦羡和模仿;不仅如此,最早的希腊哲学家们,尽管他们表面上遵守自己国家的法律,但在他们的行动和哲学原则中,都遵循我们的立法者[摩西],都教导人们要节俭生活,并且要彼此间友好沟通。甚至就更大范围来看,人类本身长期以来都极为倾向于遵循我们的宗教仪式;没有哪一座希腊人的城市,野蛮人的城市,没有哪一个民族,不曾出现安息日的习俗,我们的斋戒和点燃灯笼、我们禁食的许多食物没有不被遵守的;他们还努力模仿我们彼此间的和谐共处、慷慨的食物分配、我们在交易中的勤勉和因为我们的律法当我们经历不幸时的不屈不挠;在此最令人钦羡的是我们的律法不是以快乐为诱饵来诱惑人们遵循它,而是依靠自身的力量获得胜利;正如上帝自己遍及整个世界一样,我们的律法也穿越了所有地方。[74]

---

[72] 成书于公元前1世纪后期的《马加比二书》,引用了"邪恶的"安提奥卡斯(Antiochus)的不可思议的故事。他在年老时被犹太教所劝服,皈依了它并着手宣传它"是的,他本人也成为了一名犹太人,并将穿梭到地球的每个地方,去宣布上帝的权势。"(《马加比二书9:17》)

[73] 请参看 Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, New York: Walter de Gruyter, 2005。

[74] Josephus, *Against Apion* 2. 40.

约瑟夫斯的作品不只是对犹太教的系统辩护，而且是明确的传教。在《驳阿皮翁》(*Against Apion*)一书中，根据前文所引述的来看，他骄傲地声明“他们[希腊人]中的许多人已改信我们的律法，还有一些人在继续观察，尽管其中也有人没有足够的勇气坚持下去，并会因此再次背离我们的律法。”他告诫：“在我们与陌生人交往的过程中，看看我们的立法者在要求我们实践什么样的公平也是值得的。”〔75〕他甚至自吹自擂《圣经》乃是希腊智慧之源，比如说，毕达哥拉斯(Pythagoras)和柏拉图是从摩西那里知悉上帝的。而针对犹太人的敌意，他认为原因之一是由于如下事实：“当他们看到其他许多人称许我们的制度的时候，只能难以自抑地嫉妒我们。”〔76〕

尽管整个世界并没有像犹太历史学家期望的那样都皈依犹太教，但犹太教吸引了大量的非犹太人，他们中的许多人完全皈依了犹太教，总计有成百上千，也许有数百万的犹太人生活在整个地中海东南部地区。

大马士革是仅次于亚历山大的一个繁荣的希腊化中心，那里皈依犹太教的人数甚至比埃及还多。在《犹太人的战争》一书中，约瑟夫斯讲述了在大马士革的人们想残杀当地犹太人的时候，他们踌躇不定，因为“他们不相信自己的妻子，她们所有人几乎都沉迷于犹太教；由于这个缘故，他们最关心的是如何对她们掩盖要残杀犹太人这些事情。”〔77〕他补充说，在安提俄克，统治者对犹太人所表现出的好感造成如下的情形：“他们的人口大量增加，同时，他们用精美的装饰品，用给予他们的东西极为富丽堂皇和荣耀地装修他们的神庙。他们还使众多希腊人永久地成为改宗者，并由此在一定程度上使改宗者成为他们自己团体的一部分。”〔78〕

公元前后犹太教的已经普及到地中海地区以外。在《上古犹太史》中，约瑟夫斯讲述了公元1世纪阿迪亚波纳(Adiabene)[哈迪亚布(Hady-

---

〔75〕 Josephus, *Against Apion* 1. 29.

〔76〕 Josephus, *Against Apion* 1. 25.

〔77〕 Josephus, *Wars of the Jews* 2. 20.

〔78〕 Josephus, *Wars of the Jews* 7. 3.

ab)]的统治者皈依犹太教的传奇故事。[79]因为其他原始资料对这次皈依也有描述,因此没有理由质疑它的梗概。

阿迪亚波纳王国位于新月沃土带(The Fertile Crescent)的北部,大体相当于今天的库尔德斯坦(Kurdistan)和亚美尼亚。犹太人的改宗化导致了这个王国备受敬爱的王位继承人埃沙德斯(Izates),以及他母亲海伦娜(Helena)的皈依。海伦娜本人也是这个王国的重要人物。一位名叫哈拿尼雅(Hannaniah)的商人劝服他们皈依,他向王子保证不需割礼,遵守戒律就足够了。不过,当王子登上王位,一位更严格的犹太宣教者,名叫以利亚撒(Eleazar)的加利利人要求王子自行割礼以完成皈依,埃沙德斯依从了以利亚撒。约瑟夫斯叙述说王朝统治者的皈依惹恼了阿迪亚波纳的贵族,他们的一些人试图反叛。但埃沙德斯成功地镇压并剪除了他的异教敌人。当他的兄弟蒙诺巴扎斯二世(MonobazusII)[蒙诺巴斯(Monobaz)]继承他的王位的时候,蒙诺巴斯也和王室的其余成员一起皈依了犹太教。王后海伦娜在她儿子的陪同下到耶路撒冷朝圣。在那里,她帮助犹太人度过了一次严重的饥荒,被葬于圣城中为她建造的一座宏伟的"王室坟墓"中。埃沙德斯的儿子们也去了朱迪亚地区的中心即圣城,接受信仰方面的教育。

阿迪亚波纳国王们的犹太化不仅使约瑟夫斯感佩,他们的声名也深深嵌入了犹太传统之中。许多《塔木德》[包括《创世记注释书》(*Bereshit Rabba*)、《赎罪日书》(*Yoma*)和《末门书》(*Baba Bathra*)]的篇章,以及其他地方都提到了蒙诺巴扎斯二世。不过难以确定的是,这种新宗教在整个阿迪亚波纳社会中传播的程度。约瑟夫斯在他的《犹太人的战争》一书前言中陈述说,阿迪亚波纳人民从他的作品中了解了有关犹太奋锐党起义的情况,[80]这意味着在那个王国中有大量的皈依后的读者对犹太

---

[79] Josephus, *Antiquities of the Jews* 20. 2–4. 在公元1世纪,在亚美尼亚还存在着一个犹太王朝。

[80] "幼发拉底河以外的我们民族的那些人与阿迪亚波纳一起,借用我的手段准确地知晓了战争何时开始,它带给我们什么样的困难,和战争结束的方式。"Josephus, *War of the Jews* 1. 2。

人起义有兴趣。如果贵族们对王朝皇室的皈依感到不安，可能是因为他们担心王国行政的规范性改变。阿迪亚波纳统治者的皈依也可能是为了赢得美索不达米亚的犹太人和许多皈依者的支持，并希望领导一个广阔的帝国。[81]并非偶然的是，阿迪亚波纳的继承人们参加了犹太狂热派对罗马的反抗，王国的一些王子被俘虏并被解往罗马。

阿迪亚波纳王国是朱迪亚地区之外皈依犹太教的第一个政治实体，但不是最后一个。它也不是惟一产生了一个存活到现代的重要犹太团体的政治实体。

罗马阴影下的犹太化

如果说亚历山大大帝的征服缔造了一个开放的希腊化领域，那么，罗马的扩张和其庞大的帝国则完成了希腊化的历程。自此以后，整个地中海盆地的文化中心都将经历这种融合和新现象的发展。沿海地区变得更为紧密，从东端到西端的路程变得更为便捷和快速。这个正在形成中的世界为犹太教的传播开启了一个新颖的视角；在那里，犹太教发展到顶峰之时，整个帝国7%到8%的居民宣称信仰犹太教。"犹太"一词不再仅仅指称朱迪亚地区的人民，现在它包括了大量的改宗者和他们的后代。

在犹太教扩张达到顶峰的公元3世纪初期，卡西乌斯·迪奥描述了这个重大的历史发展，并认为："我不知道这个[犹太人]的称谓最终是如何给予他们的，但它也适用于所有其他的人类成员，尽管是外来种族，犹太人也影响了他们的习俗。"[82]大体与迪奥同时代的基督教神学家奥利金(Oriegen)写道："犹太人(*Ioudaios*)这个名词不是一个种族的名字，而是一种[生活方式]的选择。因为如果某个人不是来自犹太民族，是一

[81] 请参看如下这篇论文：Jacob Neusner, "The Conversion of Adiabene to Judaism," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 60-66。

[82] Cassius Dio, *Roman History* 37.17.

位非犹太人,而他接受了犹太人的生活方式并成为一位改宗者,那么,这个人实际上也要被称为犹太人。"[83]要理解这两位学者如何得出同样的定义,我们需要从犹太人在罗马的开始来了解这个话语。

罗马文献中第一次提及犹太教就与皈依问题有关,一些提到了不是朱迪亚地区居民的犹太人的罗马作品都要处理皈依这个问题。如果说针对犹太人的敌意偶尔爆发,那主要是因为他们的宗教布道。大体说来,罗马人是典型的多神论者,能够宽容其他信仰,因此犹太教是合法的(*Religio Licita*)。但罗马人不理解一神教的排他性,更不能理解使其他民族皈依和促使他们放弃他们传统的信仰和习俗的强烈欲求。在长时间内,皈依犹太教并非不合法,但显而易见的是,皈依者拒绝了帝国诸神,而这被看作是对现存政治秩序的一种威胁。

根据奥古斯都的一位同代人瓦雷利乌斯·马克西姆斯(Valerius Maximus)的说法,早在公元前139年,犹太人和占星家们就被驱逐出他们的起源地,因为他们试图以对朱庇特·萨巴齐乌斯(Jupiter Sabazius)的膜拜来腐蚀罗马习俗。[84]那时正是哈斯蒙王朝巩固其在耶路撒冷统治的时代。公元前142年,玛他提亚的儿子西门派遣了一个外教使团到罗马,寻求建立同盟。犹太的一神教启动了它的扩张,而且获得了自信和对多神教信仰的优越感。

我们不清楚那些犹太教布道者来自哪里,对"朱庇特·萨巴齐乌斯"这个术语也存在着不同理解。它也许是犹太人-异教徒相混合的膜拜对象,但更可能的是"朱庇特"意味着上帝,"萨巴齐乌斯"则是天军(*Sabaoth*)或安息日的一种讹误。伟大的罗马学者瓦罗(Varro)将朱庇特等同于犹太教中的上帝并以深刻的拉丁逻辑断言,"他被称为哪种名字,没有

---

[83] 转引自 Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 134。

[84] 瓦雷利乌斯·马克西姆斯其他地方陈说道:"同一个海斯帕鲁斯(Hispalus)禁止犹太人进出罗马,因为他们试图将他们神圣的仪式传播给了罗马人,而且他把他们的私人圣坛扔到公共场所。"转引自 Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 358。

什么不同,只要他被理解为同一事物。"〔85〕

这不是犹太人惟一一次因为改宗化而被逐出罗马。公元 19 年,在皇帝提比略(Tiberius)统治时期,犹太人还有其他几个神的信徒被从首都放逐出去,那一次人数众多。塔西佗在《编年史》中着重提到:"自由人阶级中的 4000 人受到那些迷信的腐蚀,处于服兵役年龄的要被流放到撒丁(Sardinia)岛……其余则要离开意大利,除非在指定的那一天之前放弃他们不虔诚的宗教礼拜仪式。"〔86〕其他历史学家也做过类似的描述。苏维托尼乌斯(Suetonius)指出:"提比略将那些处于服兵役年龄的犹太人分派到更不利于健康的行省,表面上是在军队服役;同一种族或相似信仰的其他人则被禁止出入罗马城。"〔87〕卡西乌斯·迪奥后来叙述说:"犹太人大量蜂拥至罗马,并使许多本地人皈依了他们的信仰方式,他[提比略]驱逐了他们中的大部分。"〔88〕约瑟夫斯在他的《上古犹太史》中利用了一个传闻而使这个故事鲜活起来。传闻说的是有四个犹太人劝说一位皈依了的女贵族——大胆有趣的富尔维亚(Fulvia)——把黄金送到神庙,他们却将黄金据为己有了。提比略听到了这个传闻,决定处罚罗马城的所有犹太教信仰者。〔89〕

第三次驱逐发生在克劳狄(Claudius)统治时期的公元 49 年至公元 50 年。根据苏维托尼乌斯的说法,尽管这位皇帝以喜欢犹太人而著称,但他还是驱逐了他们,因为他们"受基督(Chrestus)的唆使而不断地制造骚乱。"〔90〕我们必须记住,在那个阶段,犹太教和基督教之间还没有明确的区分,而且多半还是一个无差别的犹太教-基督教共有的扩张。此外,还存在着犹太人基督徒和犹太人异教群体,直到公元 64 年,罗马法才

〔85〕 Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 210.

〔86〕 Tacitus, *Annals* 2. 85.

〔87〕 Suetonius, "Tiberius", *The Lives of the Caesars* 3. 36.

〔88〕 Cassius Dio, *Roman History* 57. 18.

〔89〕 Josephus, *Antiquities of the Jews* 18. 3.

〔90〕 Suetonius, "Claudius", *The Lives of the Caesars* 5. 25.

对它们进行了区分。关于这个特殊事件,卡西乌斯·迪奥写道,克劳狄没有驱逐犹太人,“他们又一次超乎寻常地增长,由于他们人数众多,不挑起一场骚乱就难以禁止他们出入罗马城,他没有把他们驱逐出去,但命令他们遵循祖先传统所规定的生活模式,不许利用人多势众而集会。”〔91〕

我们已经看到,西塞罗早已指出在公元1世纪的罗马,存在着大量的犹太教信仰者,人们也知道许多耶和华的信徒参加了尤里乌斯·恺撒的葬礼。因此,最好要记住在公元70年之前的长时期内,犹太人的这种大量存在,与所有想像中的王国陷落和科赫巴起义之后“大众被逐出”朱迪亚之间没有任何关系。大部分罗马人的原始资料表明犹太人的存在是由于犹太教的传播。随着皈依犹太教的人数比率的增多,政府的焦虑和许多拉丁知识分子所表现出的愤怒也在增强。

伟大的罗马诗人贺拉斯在他一首诗中幽默地提到了犹太传教士的干劲:“像犹太人一样,我们[诗人]也会强迫您过来参加我们的众多聚会。”〔92〕哲学家塞涅卡认为犹太人是一个该被罚入地狱的民族,因为“这个可憎的种族的习俗已然赢得了影响力,以致现在整个世界都接受了它们。被征服者已将律法给予了他们的胜利者”。〔93〕历史学家塔西佗不是犹太人的热爱者,对于犹太教的皈依者尤为尖刻:

> 其他种族中最堕落的人们,把他们的捐献物和礼物带给了犹太人。这增加了犹太人的财富……他们采用割礼作为与其他人区分的标志。改信他们宗教的那些人采纳了这种习俗,并使这种训诫最先注入到他们之中,他们蔑视所有神祇,声言与他们的国家断绝关系,轻慢父母、孩子和兄弟。〔94〕

〔91〕 Cassius Dio, *Roman History* 60. 6.

〔92〕 Horace, *Satires* 1. 4.

〔93〕 Seneca, “De Superstitione”, 转引自 Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 431。

〔94〕 Tacitus, *The Histories* 5. 5.

成书于公元2世纪早期的《讽刺诗集》(*Satires*)的作者尤维纳利斯(Juvenal)尤其辛辣尖刻。他毫不掩饰对席卷了许多良善罗马人的犹太化浪潮的厌恶,并嘲讽在他的时代已然风行的皈依历程:

> 有着一位敬畏安息日父亲的一些人,他们崇拜的仅仅是云彩和天空的神圣,他们看不出他们父亲所戒绝的吃猪肉和吃人肉之间有什么不同;他们会及时进行割礼。他们已经习惯于无视罗马法,他们学习、实践和敬畏犹太律法和摩西在他那神秘的书册中所表达的一切,不允许指点不崇拜同一宗教仪式的任何人,不允许给被行割礼者以外的任何人指出通往所欲泉源的路径。那位每隔7日就沉湎于懒惰之中,并使那一天远离了所有生活关切的父亲,应因此而受谴责。〔95〕

在公元2世纪末,以厌恶基督徒而著称的哲学家塞尔苏斯(Celsus)对犹太人较少敌意。但随着皈依的迅速增长和众多古老宗教的被抛弃,他变得公开敌视改宗的大众。他声称,"如果那时犹太人在那些方面能够小心地保护他们自己的律法,他们就不会因为那样行事而受到指责了,但那些宁可放弃自己惯例的人们,却采纳了犹太人的律法。"〔96〕

这种大规模的改宗现象使罗马官方感到愤怒,并使首都众多杰出文人感到苦恼。使他们苦恼的原因是犹太教对广泛的阶层都有了诱惑力。在犹太教那短暂的成功中表现出了基督教在未来将具有的吸引力和它得以最终获胜的观念和智识要素;传统的和保守的罗马人感受到了危险,他们以各种方式表达了他们的关切。

这种享乐主义文化的危机,有共同价值的统一信仰的缺席,以及腐败对帝国政府行政力的腐蚀,似乎都在吁求更为严格的规范性制度和更强有力的礼拜架构——犹太教满足了这些要求。安息日的休息、奖惩观念、

---

〔95〕 Juvenal, Satires 14. 从遵守安息日的父亲到被割礼的儿子的进展是对逐步犹太化的一个出色描述。

〔96〕 转引自 Origen, *Contra Celsus* 5.41。

对来世的信仰,首要的是复活的超验的希望,都是具有吸引力的特征,它们劝服许多人接纳了犹太人的信仰。

而且,犹太教还提供了不断扩展的帝国似乎缺乏的一种罕有的团体感,它对古老的认同和传统具有腐蚀性的影响。遵循一套新的戒律并不容易,但成为上帝选民和神圣民族的一员,也赋予了一种差别感和对努力的公正的补偿。这个过程中最有趣的要素在性别方面——正是妇女领导了大规模的犹太化运动。

约瑟夫斯关于大马士革的故事着重指出了犹太教在城市妇女中特别盛行。正如我们已经看到的,阿迪亚波纳的海伦娜王后在王室家族皈依过程中发挥了决定性作用。在《新约圣经》中,我们被告知,塔尔苏斯(Tarsus)的扫罗,后被称为保罗,他有一个信徒"是信主的一位犹太妇人的儿子,但他父亲却是希腊人。"(《使徒行传》16:1)来自古西班牙(Iberia)的诗人马提雅尔(Martial)曾经取笑过守安息日的妇女。〔97〕犹太人地下墓穴的碑文材料中提到的许多女性皈依者的名字,和男性的一样多。特别值得注意的是维图利娅·葆拉(Veturia Palla),皈依后改名为撒拉,并成为了两座犹太会堂的"创始人"。〔98〕富尔维亚[萨图尼努斯(Satuninus)的妻子]是一位彻底的皈依者。庞葆尼娅·葛莱西娜(Pomponia Graecina)是征服了不列颠的著名指挥官奥鲁斯·普劳提乌斯(Aulus Plautius)的妻子,她因忠诚于犹太教(也可能是基督教)信仰而被审判,丈夫也和她离婚了。波贝娅·萨宾娜(Poppaea Sabina)是尼禄皇帝的第二位妻子,她没有隐瞒对犹太教的偏好。前述那些女性和其他许多妇女在罗马上层阶级中传播着犹太教信仰。也有证据表明,在城市下层阶级,以

---

〔97〕 转引自 Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 524。

〔98〕 请参看 Nurit Meroz, *Proselytism in the Roman Empire in the First Centuries AD*, MA thesis, Tel Aviv University, 1992(希伯来语版), 29-32. 在几百个犹太人墓碑中,只有少数几个刻有犹太人名字,绝大多数是希腊或拉丁人的名字。许多皈依者是奴隶或获得自由的奴隶。犹太人和犹太化的家庭有义务对他们的男性奴隶行割礼和改变女奴隶的信仰。

及士兵和获得自由的奴隶中，犹太教同样变得流行起来。[99] 从罗马那里，犹太教蔓延到了罗马帝国吞并的欧洲各个部分，比如斯拉夫人和日耳曼人的地区、南高卢和西班牙。

妇女在改宗化过程中的中枢作用，可能表明宗教关于个人的律法中女性的一种特殊利益，比如早期个人洁净的规则，要比一般的异教习俗更令人喜欢。可能也因为如下事实：妇女不必经历割礼。割礼是一项很难满足的要求，它使许多想要皈依的男性打消了念头。在哈德良禁止所有割礼之后的公元 2 世纪，皇帝安东尼 · 庇护（Antonius Pius）允许犹太人对他们的儿子行割礼，但禁止对非犹太人的男性行割礼。另外一个原因是，与皈依者的增长并行的是，一类“敬畏上帝者”——可能改写自《圣经》中的术语“敬畏耶和华的人”（希腊语是 *sebomenoi*，拉丁语是 *metuentes*）——也在不断增加。[100]

这些人是半皈依者——在犹太团体周围形成了广泛的边缘区的人们，他们参与犹太教的仪式，参加犹太人会堂，但没有遵循犹太教的所有戒律。约瑟夫斯几次提到他们，并把尼禄的妻子描述为敬畏上帝的人。在许多现存的犹太人会堂碑文以及罗马的地下墓穴中都发现了这个术语。《新约圣经》证实了他们的大量存在。比如：“那时，有虔诚的犹太人从天下各族来，住在耶路撒冷。”（《使徒行传》2:5）当保罗到达安提俄克，在安息日进入一个犹太会堂，并以如下言辞开始他的布道：“以色列人和一切敬畏神的人，请听。”（《使徒行传》13:16）当他的一些听众因这种演讲而困惑时，他进一步说道：“弟兄们，亚伯拉罕的子孙和你们中间敬畏神的人哪，这救世的道是传给你们的。”（《使徒行传》13:26）该文本继续

---

〔99〕 Nurit Meroz, *Proselytism in the Roman Empire in the First Centuries AD*, 44.

〔100〕 在《玛拉基书 3:16》和《诗篇 115:11 – 13》中提到了“敬畏耶和华的人”。在《出埃及记 18 – 21》中提到了“敬畏神（Elohim）的人”。关于半犹太化的或犹太教的同情者的论述，请参看 Juster, *Les Juifs dans l'Empire roman*, vol. 1, Paris: Geuthner, 1914, 274 – 290；也请参看如下这篇论文：Louis H. Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions,” *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*, vol. 81, 1950, 200 – 208。

写道:“散会以后,犹太人和宗教的改宗者多有跟从保罗和巴拿巴(Barnabas)的。”(《使徒行传》13:43)在下一个安息日,狂热的犹太人与这两位成功的布道者之间爆发了争吵——“但犹太人挑唆虔敬、尊贵的妇女和城内有名望的人,迫害保罗和巴拿巴,将他们赶出境外。”(《使徒行传》13:50)这两位布道者继续赶路,来到了马其顿(Macedonia)的腓立比(Philippi)。在那里,“我们就坐下对那聚会的妇女讲道。有一个妇人……主就开导她的心……她和她一家就领了洗”。(《使徒行传》16:13－15)〔101〕

恰恰是在混乱不安的异教信仰和部分或全部的皈依犹太教之间的那些灰色地带,基督教取得了进展。伴随着犹太教不断扩张的势力和日益繁荣的宗教融合,一个开放的、更富弹性的信仰体系出现了,它熟巧地适应了那些接受它的人们。令人吃惊的是,耶稣的追随者和《新约圣经》的作者们究竟在多大程度上意识到了这两种竞争性的营销政策。《马太福音》提供了犹太人公然传教和其局限性的其他证据:“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了! 因为你们走遍洋海陆地,勾引一个人入教,既入了教,却使他作地狱之子,比你们自己还加倍。”(《马太福音》23:15)〔102〕

前述观点当然是经验丰富的职业布道者对严格戒律的批判,他们自己在疏远它们。这些新的布道者更善于解释不坚定的多神教世界的敏感

---

〔101〕 也请参看《新约圣经·使徒行传 10:1－2》中关于哥尼流(Cornelius)的故事。

〔102〕 请参看马丁·古德曼(Martin Goodman)在《传道与皈依》(*Mission and Conversion*)第 69－72 页中关于那不是一次试图犹太化的错杂复杂的论证。没有关于拉比特地游历去改变他人信仰的文献,除非我们把像迦玛列二世(Gamaliel the Second)、约书亚·本·哈尼拿雅(Yehoshua ben Hanaiah)、爱拉沙尔·本·亚撒利雅(Elazar ben Azariah)这些主要拉比的游历和阿齐瓦(Akiva)拉比到罗马的旅行包括在内,视为力图宣传犹太教。但族群中心主义的犹太复国主义史学完全否认了这类解释。请参看 Shmuel Safrai, “The Visits of the Yavneh's Sages in Rome”, 载于 *The Book of Memory to Shlomo Umberto Nachon*, Reuven Bonfil (ed.), Jerusalem: Mossad Meir, 1978 (希伯来语版), 151－167。但在阿齐瓦拉比那次6个月的漫长游历之后,在罗马建立了一所犹太学校这个事实可能以另外的方式表明了犹太教传教的事实。

性,知道如何为它提供一种理解一神教神祇的更为复杂的、容易使用的方法。

但他们的对手,那些更为传统的犹太学者对于改宗化和犹太教的超乎寻常的散布,持一种什么态度呢?

拉比的犹太教如何看待改宗

如我们所知,从公元前 2 世纪希腊化犹太文人的那个时代到公元 1 世纪亚历山大的斐洛·尤迪厄斯,皈依不仅被顺利地接受,而且一些作品事实上促进了皈依。那些著作可以被视为写于波斯统治末期的某些《圣经》文本所表达的态度的直接产物,正如我们可能将基督教的著述看作是犹太-希腊的文人学士努力的直接续篇。犹太教与希腊精神的遭遇所诞生的智识上的世界主义,为使徒保罗的革命准备了理据。这场革命将彻底改变古代世界的文化形态。

如果说耶路撒冷和亚历山大的结合创造出了普救论的观念,那么,朱迪亚和巴比伦的结合就形成了法利赛教派的犹太教,它将新的宗教和崇拜原则传给了未来的世人。最终以圣哲著称的那些学者和他们的继承人坦拿和阿摩拉(tanaim and amoraim),在圣殿陷落前后就已经开始在铁砧上淬炼顽固的少数派的教义之钢铁,为的是少数派能够在更为巨大、更强有力的宗教文明中经历所有艰难而继续存在下去。从遗传的角度说,这些群体不是有计划地坚持孤立和拒绝传播犹太教。后来,在欧洲的文化中心,法利赛教派的犹太教和使徒保罗的基督教之间痛苦的对立将加剧那种趋势,特别是在地中海地区,但改宗化的驱动力并没有长久地衰退。

扎尔波(Chelbo)拉比经常引用的“改宗者对犹太人来说像疥疮一样有害”的观点[(利未人婚姻篇)(*Tractate Yevamot*)]肯定不能表达《塔木德》对于改宗和改宗者的态度。它与同样具有决定性的爱拉沙尔(Eleazar)拉比的断言相矛盾,后者可能先于它,并认为“主放逐犹太人于万族之中,以便改宗者可能扩大他们的数量。”[(逾越节篇)(*Tractate Pesa-*

chim)]因此,流亡中的所有艰难困苦和与圣地的分离,都意在增加和强化犹太教信仰者会众的聚会。在犹太教信仰者之间,前述两种观点包含了一个广泛的态度谱系。而标志着公元初期几个世纪的变革和动荡与作为个人的拉比的个性决定了那些态度。

精确地确定所有包括在哈拉卡中的观点和评注的时期是不可能的。我们可能考虑一个假设,即有关改宗的否定性观点都形成于紧张、叛乱和迫害的时期,而与当局关系温和的时期,就会为更大的开放性和增长的渴望留有余地。不过,与其说是异教的抵制不如说是基督教——曾被视为重大异端——的兴起,最终激起了对改宗化的更强烈的反对。基督教于公元4世纪初最终获胜,在主要文化中心熄灭了对改宗的热情,也许还推动了从犹太史上清除它的欲求。

《密西拿》、《塔木德》和许多评注中都充满了劝说犹太公众接受改宗者和平等地对待他们的观点和争论。一系列哈拉卡的回应都力图缓和立基于阶级或身份之上的排外的冲动,而阶级或身份却标示着接受新成员的任何一个社会制度的活力状态。

在《所罗门之歌的评注》(*Shir ha-Shirim Rabbah*)中发现了广泛皈依犹太教的证据:"当这位老人坐下布道,许多改宗者就在那时皈依。"关于《传道书》(Ecclesiastes)的评注进一步证实皈依犹太教:"江河都往海里流,海却不满。所有改宗者都加入犹太人,犹太人却没有被贬低。"也有针对许多选择犹太教的非犹太人的其他评论。

不止一位拉比重申要接受皈依者,并要求把他们完全融入到信仰者中。《密西拿》的圣哲们强调不应提及皈依者的血统:"如果他是改宗者的儿子,不要对他说请记住你祖先的行为。"[(中门书)(*Baba Metzia*)]这一篇的补注陈说道:"当一位改宗者来学习《托拉》,不应说:看看,谁来这里学习了,他的嘴大快朵颐腐肉和肮脏的动物、昆虫和爬行动物。"另外一种观点指出,"把一个充满生气的灵魂带入教会的任何人都要受到赞美,就好像他塑造和养育了那个灵魂一样。"接着又说道:"为什么所有男人都希望与改宗者[妇女]结婚,而不愿与获得自由的[女]奴结婚

呢？——因为改宗者[妇女]保养的好，而获得自由的[女]奴则轻率而淫荡。”[（裁定书）(*Horayot*)]

耶路撒冷和巴比伦的《塔木德》中有着各种各样的支持改宗者的观点，但也有些段落表达了对于牵扯得过于紧密的非犹太人的怀疑和焦虑：“埃利泽·本·亚克维(Eliezer ben Yaakov)拉比指出，《圣经》反复警告他，非犹太人的本性邪恶。”[（皈依犹太教的法规）(*Gerim*)]另一位拉比指出，“不幸会接二连三地降临到接受改宗者的那些人头上。”（利未人婚姻篇）还有拉比指出：“皈依者和那些与婴儿玩耍的人妨碍了弥赛亚的到来。”[（经期书）(*Niddah*)]人们到处能够看到试图在天生的犹太人和皈依者之间建立等级制。不过，大部分学者坚持认为，从统计上来看值得注意的是，对皈依者持肯定态度和接受皈依者的总是比其反对者更为广泛，而且很有可能在朱迪亚地区以外，这种较为开放的进路更加积极有力。[103]

不应忘记的是，一些圣哲是皈依者或皈依者的子孙，因此，他们本身也受到教规的影响。在萨洛米·亚历山德拉（沙罗姆锡安）女王统治时期——就是在哈斯蒙王朝以超乎寻常的魄力和冲动强迫皈依之后——两位皈依者主导了这个朱迪亚王国的宗教等级制。示玛雅(Shemaiah)和阿夫塔龙(Abtalion)分别是古犹太最高评议会的议长和最高法院首席法官，他们也是著名的、追随他们的希勒(Hillel)拉比和沙迈(Shammai)拉比的宗教上的导师。本·巴格·巴格(Ben Bag Bag)也被称为皈依者约哈南拉比，他和本·哈阿·哈阿(Ben Haa Haa)是两位著名的、广受欢迎的改宗者。一些人断言伟大的阿奇巴·本·约瑟夫(Akiba ben Joseph)拉比具有非犹太血统——中世纪的迈蒙尼德(Maimonides)声明他父亲是一位改宗者。大多数材料都赞同阿奇巴的杰出信徒梅厄(Meir)是皈依者的后

[103] 比如请参看 Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York: Ktav Publishing House, [1939] 1968；和 William G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*, Wisconsin: Brown University, 1940。

裔。这个简短的清单甚至应包括阿基里斯(Achilles),这位将《托拉》译成希腊文(不是阿拉姆语)的伟大的翻译家。一些人认为这位翻译家因奥克洛斯(Onkelos)而为世人所知,而其他人则认为阿基里斯和奥克洛斯是两位不同的杰出皈依者。这位受人尊敬的2世纪的人物可能具有罗马人的血统,犹太教和基督教传统都暗示他们与皇帝哈德良有关。

还有着其他具有改宗者血统的拉比,但几乎没有关于一般团体中皈依者的比率的资料。历史证据总是关注精英。除了上述那些拉比和学者外,我们还知道有着皈依者血统的国王和反叛的领袖,比如希律王和西门·巴·吉奥拉,但没有办法猜测追随犹太人膜拜仪式的普通民众中皈依者的比例。厌恶偶像崇拜导致人民试图清除皈依者可耻的历史,把他或她看作是"新生者"(利未人婚姻篇),并忘却以前的身份。到改宗者的第三代后裔,就被视为完全的犹太人,不是一个外来人了。(后来,改宗者被视为犹太教的主要推动者,他们使用皈依作为一种回归这个世界的聪明方法。)〔104〕

《塔木德》叙述了有关使非犹太人改信犹太教正当方式的争论。一些人主张割礼就足够了;其他人则坚持认为浸礼的首要性。最终,这两种行为都被规定为男性加入犹太教的必不可少的条件;第三项教令献祭,随着圣殿的陷落而被废弃了。作为一项教令,割礼在浸礼之先。约瑟夫斯和斐洛都没有提到过后者,因此,浸礼一定是在相对晚近的时期列入犹太人的宗教仪式之中。令人好奇的是,拉比的犹太教和使徒保罗的基督教几乎同时采纳了浸礼仪式,而且浸礼仍然是一直存在分歧的两种宗教所共用的一种仪式。

在敬畏上帝者、部分皈依的人、完全皈依的人、基督教犹太人和天生犹太人的那种充满活力的文化中,删除一些戒律而保留对一神的信仰,是解放和缓和的革命性一步。由于传播一神教要抵住迫害和外部的反对,

---

〔104〕 关于犹太教在改造问题上的立场的论述,请参看 Marcel Simmon, *Versus Israel*, Paris: Boccard, 1964, 315 -402。

它不得不放松从以斯拉和尼希米时代以来持续存在于犹太教中的排外主义取向。在日益兴起的基督教世界中，在新的和既定成员之间存在着更大的平等，甚至对“精神上的贫穷者”，就是新到者有一些偏爱。这种年轻的宗教抛弃了特权血统——现在限于作为上帝之子的耶稣——的要素，而选择了一种更为庄严崇高的血统，弥赛亚-普救论的目的论血统：“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业了。”（《加拉太书》3:28-29）

正是圣保罗完成了从“肉体中的犹太人”到“精神中的犹太人”的转换。后者是一种与越来越多表征着罗马帝国的开放和具有弹性的认同政策相一致的观念。并不令人惊异的是，这种不断扩展和充满活力的一神教运动，把慈善宽容和同情悲悯推广到所有人（至少是一个人的复活），最终战胜了异教信仰，并在整个欧洲将它抛入了历史的垃圾桶中。

对公元66年至公元70年朱迪亚地区犹太奋锐党起义的镇压，并没有阻止早在两个世纪前的马加比家族起义所开启的广泛的改宗化浪潮。此外，两次对希腊-罗马多神教的弥赛亚式挑战的失败——公元115年至公元117年地中海南部沿海地区的犹太团体的武装起义，以及公元132年至公元135年朱迪亚地区的科赫巴起义——开始削弱了犹太教的势力，减少了期望成为其一员的人数，削减了其追随者的队伍，并由此开启了基督徒“爱的宗教”的更为和平的征服之路。

公元3世纪的整个地中海地区，犹太人的数量开始缓慢下降，但是直到伊斯兰教在朱迪亚地区出现之时，它还是保持着稳定。在巴比伦，可能还有北非西部地区，犹太人数量不断减少，不仅是起义中的大量死伤或信仰者重归异教信仰的结果，其主要原因是民众横向上（lateral）皈依了基督教。公元4世纪初基督教成为国教，它阻止了犹太教扩张的势头。

君士坦丁大帝（Constantine I）和他的继任者所颁布的诏书表明，对犹太教的皈依，尽管在衰减，但一直持续到公元4世纪早期。那些诏书也解释了犹太教开始在地中海地区自我孤立的原因。这位基督教化的皇帝正

式批准了公元2世纪安东尼·庇护的法令,禁止非天生犹太人的男性行割礼。犹太教的信仰者一直在使他们的奴隶犹太化;这一习俗当时没被禁止,但不久之后,犹太人被禁止拥有基督徒奴隶。[105]君士坦丁大帝的子孙通过禁止改宗后的妇女行浸礼仪式和禁止犹太男人与基督徒妇女结婚,强化了反犹运动。

犹太人的法律地位并没有发生急剧改变,但对其奴隶行割礼的犹太人要被处以死刑;拥有基督徒奴隶要被罚没财产,对基督化的犹太人的任何伤害都要被判处火刑。与此相比,新的改宗者——如果说还有人的话——要冒着失去财产的风险。在异教世界中,犹太教尽管受到迫害,但却是一种受人尊重和合法的宗教。在强压性的基督教治下,犹太教逐渐成为了一个险恶和可鄙的教派。这个新教会没有力图消灭犹太教——它想要保留犹太教,把犹太教作为早已丧失了敬慕者的老朽而粗鄙的动物,其无足轻重的存在证明了胜利者的正当性。

在这种环境中,地中海周围的大量犹太人不可避免地加速下降。正如我们在下一章中将要看到的,犹太复国主义历史学家往往暗示在孤立和紧张时期离开犹太教的主要是那些新近的皈依者。"天生的犹太人"——经常在犹太复国主义历史编纂学中发现的术语——这个"族群"的坚实内核,仍保持着信仰,不可改变的是犹太人。当然,这种民族主义解释没有一点儿证据。同样可能的是,大量选择亲近犹太教的家庭,甚或接下去的几代人,都会比天生的犹太人更为热诚地忠诚于犹太教。众所周知,皈依者和他们的后裔往往要比旧有的信仰者更虔敬于他们选择的宗教。难怪坦拿西缅·本·约哈伊(Simeon ben Yohai)拉比在人们划归于他的评注中断言,上帝爱皈依者甚于天生的犹太人。我们不得不承认,我们永不会知道谁会不惜任何代价仍然依恋这个顽固的少数派宗教,谁会选择加入那获胜的新宗教。

---

〔105〕 请参看 Amnon Linder, "The Roman power and the Jews in the time of Constantine," *Tarbiz* 44 ([希伯来语版]), 95-143。

从晚期的阿摩拉时代以来,犹太少数派的拉比精英们把改宗化看作是威胁了团体真正生存的阴云。犹太教的核心认同政策改变了方向:它以最清晰的意识形态术语表达了一种内部的审查制度,接受了基督教权力的教令,并日益发展成了一个自我孤立的群体,以怀疑和否定的方式对待探求者。这种认同政策对它在基督教世界中的存活已变得至关重要。

但改宗化的犹太一神教并没有完全放弃希望。它撤退到边缘地区并继续积极地寻找着皈依者。它在基督教文化世界的边界上这样行事,在一些地区,它甚至取得了重大进展。

但在我们继续探讨这个重要问题——历史上犹太教信仰者的数量有赖于此——之前,我们可能要停下来,先思考一下改宗化开始的那个地区——朱迪亚地区,公元2世纪罗马统治者和他们的继承者把它更名为巴勒斯坦——的犹太人的处境,这个地区创造出了漫长的想像的流亡。对于这次改名,犹太的圣哲们自卫性地以“犹太人的土地”来回应。

朱迪亚犹太人的可悲命运

如果说犹太人没有被逐出他们的国土,如果说从没有过大规模的农业人口的迁移,那么,朱迪亚地区大部分居民的历史命运是什么呢? 正如我们将要看到的,在犹太民族运动的初期,这个问题确实出现了,但却消失在民族记忆的黑洞中。

目前的讨论中,我们已经看到伊扎克·贝尔和本-锡安·迪努尔这两位耶路撒冷希伯来大学的职业历史学家,完全清楚在第二圣殿被毁后不存在强迫驱逐的情况;他们把驱逐的时间下移到公元7世纪穆斯林的征服。正如他们对流亡的描述,只是阿拉伯人的到来才导致人口的剧变,才将大部分犹太人驱逐出了他们土生土长的土地,并使那里成为了陌生人的祖地。

考虑到科赫巴领导的大规模起义,以及在犹大·哈纳西甚至其后时期犹太文化和农业的日益繁荣,我们可能很容易赞同这两位开创性历史

学家的如下观点：第二圣殿被毁后，“雅各的子孙”没有被放逐。大部分学者也同意，在公元 70 年王国陷落到 6 世纪以后穆斯林的征服期间，在约旦河和地中海之间，似乎存在着犹太人居多数的情形。不过，将被强迫流亡的年代推延到公元 7 世纪更难以令人信服。按照迪努尔的说法，只是由于“沙漠民族不断地侵入那片土地，他们与外来（叙利亚 - 阿拉姆的）要素的融合，新征服者对农业的控制和他们对犹太人土地的攫取”，那片国土才转手了。[106]

阿拉伯人真的推行了土地殖民化政策吗？流离失所的成百上千的犹太农民去哪里了呢？难道他们在其他国家获得或占领了土地？难道他们在附近或遥远的其他一些的地方建立了犹太人农业定居地？或者“这些土地的耕作者在 7 世纪改变了职业，转变成了徘徊‘流亡’在外族土地上的商人和货币兑换商这样一个漂泊不定的民族？”犹太复国主义的历史编纂学话语没有为这些问题提供合理的答案。

公元 324 年，巴勒斯坦行省成为了一个基督教保护地，当地的大部分人口成为了基督徒。耶路撒冷——第一个基督徒团体之家，由当地的犹太人在公元 1 世纪建立，[107] 科赫巴起义之后行过割礼的男人被从耶路撒冷驱逐出来，该地成为了一个基督徒占绝大多数的城市。公元 325 年在尼西亚（Nicaea）举行的第一次基督教大公会议（the first Christian council）的与会者名单显示出，在加沙、阿什凯隆（Ashqelon）、阿什杜德（Ashdod）、卢德（Lod）［吕大（Lydda）］、贝特锡安（Beit She'an）、示剑、加大拉（Gadara）和其他地方也存在着基督徒团体。看来犹太人在那片土地上的消失与他们中的许多人皈依基督教相一致。

不过，有证据表明基督教的传播没有根除犹太人在那片土地上的存在。当地的人口是一种多样化的马赛克图案，由许多新的基督徒、坚定的

---

〔106〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 7, 30. 迪努尔努力证实他的有关犹太人被迫离开家园和流亡的观点，但他所引用的材料却存在着令其尴尬的不足。

〔107〕 Acts 4:4 and 21:20.

犹太教信仰团体、强有力的撒玛利亚人少数派，当然还有异教的农民组成，这种情况在这一神教宗教文化的边缘地区会长期持续下去。朱迪亚地区的拉比犹太教传统因其与巴比伦的强有力的关系而得到强化，并限制了充满活力的基督教在整个圣地赢得人们灵魂的能力。基督教的拜占庭当局的镇压也没有成功地消灭犹太人的信仰和崇拜，或阻止新的犹太会堂的增长。公元614年在加利利，由提比利亚（Tiberias）的便雅悯领导的最后一次起义清楚地证明了这一点。〔108〕

贝尔、迪努尔和其他犹太复国主义历史学家认为，在公元7世纪穆斯林征服之后，曾经大量存在的犹太人急剧减少了。在这方面他们没有错。但这不是由于犹太人被逐出家园，因为在历史的记载中没有一丝证据。来自阿拉伯半岛的大量移民剥夺了当地居民的财产，但其人口没有迅速蔓延到巴勒斯坦，即以前的朱迪亚地区。征服者没有这样的政策，犹太的农业民众既没有被迫流亡也没有被驱逐，无论他们是否信仰耶和华或基督教的三位一体说（the Christian Trinity）。

像来自阿拉伯半岛的台风一样横扫并在公元638年到公元643年间征服了该地区的穆斯林军队，是一支规模相对小的武装力量。这支部队的兵力最大地估算有4.6万人，而它的大部分后来又被派往拜占庭帝国边界上的其他战线。尽管这些驻扎在被征服地区的部队携带了家属，并可能为了把他们安顿在那里而占领土地，但这不可能造成人口上的重大变化。它可能将一些居民降格为租佃农。而且，阿拉伯人的征服中断了地中海周围日益繁荣的商业，导致了该地区人口的逐步减少，但没有证据表明这种减少导致了对一个民族的替代。

穆斯林军队强大的秘密之一是它对被打败人民的宗教持相对自由的

〔108〕 以色列，学术著作通常力图将犹太人皈依基督教的范围降到最低。比如，请参看 Joseph Geiger, “The Expansion of Christianity in Eretz Israel”，载于 *Eretz Israel From the Destruction of the Second Temple*, 218－233. 拉比的著述本身就删除了这个现象，但偶尔也会以隐喻的方式将其突显出来。请参看 Binyamin Sofer, *The Jews' Civilization*, Jerusalem: Carmel, 2002（希伯来语版），240－241。

态度——当然是考虑到他们是一神教信仰者。穆罕默德(Muhammad)的戒律要求把犹太人和基督徒看作是“圣书的子民”,这给予他们以法律保护。在写给阿拉伯半岛南部军队指挥官的一封著名的信件中,这位先知强调指出:“成为穆斯林的每个人,无论是犹太人还是基督徒,他就是一位信仰者,拥有同样的权利和义务。忠诚于他的犹太教或基督教的任何人,如果没有皈依,就必须[支付]每位成年人——无论男女,无论自由人还是奴隶——都义不容辞的人口税。”〔109〕无怪乎在拜占庭治下遭受严厉迫害的犹太人,会欢迎新的征服者,甚至为他们的成功而欣喜。犹太人和穆斯林的记述表明他们帮助过获胜的阿拉伯军队。

由于后来在神的问题上的分歧,犹太教和基督教之间出现了无可修补的分裂,这加剧了它们之间的对立。上帝之子被谋杀的传说加大了那道裂痕,加剧了它们彼此的仇恨。获胜的基督教试图压制犹太教,这使事情变得更加糟糕。与此相比,尽管在阿拉伯半岛上,穆罕默德与犹太部落作战——它们中的一个被放逐到耶利哥——但许多人把伊斯兰教的到来视为摆脱迫害的一种解放,甚至是弥赛亚所应允的可能的未来的实现。沙漠中新先知崛起的传闻传播开来,特别是穆罕默德把自己描述为更早的先知的继承者而非一个神祇,鼓舞了许多犹太教信仰者。公元7世纪亚美尼亚的一位主教瑟贝奥斯(Sebeos)把阿拉伯人征服巴勒斯坦描述为以实玛利(Ishmael)的后裔来帮助以撒的后裔反抗拜占庭帝国,是来实现上帝给他们共同祖先亚伯拉罕的应诺。〔110〕一位同时代的犹太人在一封信中写道:

> 上帝啊,正是他唤起以实玛利人的王国来资助我们。当他们四处扩展,从以东手中占领欣德(Hind)之地,并到达耶路撒冷,他们中间一直有犹太人。犹太人把圣殿之所指给他们看,并与他们一起居住,直到今天。他们把保护圣殿之所免受任何厌憎作为前提,他们会

---

〔109〕 转引自 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1,164.

〔110〕 瑟贝奥斯的评述转引自 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1,6 – 7.

在它的门口祈祷，没有人会反驳他们。[111]

这种对联合征服的描述可能是一种夸大其辞。但其他资料则证明了一些躲避拜占庭帝国压迫的犹太逃亡者们，与胜利的军队一道回归。在伊斯兰教统治下，犹太人被允许进入圣城，这甚至唤醒了他们重建神殿的神秘梦想："以实玛利人的国王们仁慈地对待他们，允许他们来看那座建筑物，并在那里建造了一个祈祷房和学习之所。在圣日和节日，所有以色列人都要到那座建筑物附近聚会并在那儿祈祷。"[112]

新征服者有一种特殊的征税制度：穆斯林不必支付任何税收；只有不信仰伊斯兰教的人才纳税。考虑到伊斯兰化所带来的好处，新宗教能迅速地吸引大量的皈依者就不令人惊讶了。免税想必值得改变神祇，特别是当这个神祇看上去更像先前的那个一样的时候。事实上，哈里发的税收政策在后来不得不进行修正，因为被征服的人口大量皈依伊斯兰教使他们的国库面临着枯竭的威胁。

是否由于宗教之间的相似性、伊斯兰教对待其他一神教的宽容和宗教的税收制度，导致了犹太教、基督教和撒玛利亚人的宗教的信仰者们皈依伊斯兰教了呢？历史的逻辑会说是的，尽管还没有充分的资料来提供一个明确的、权威性的答案。这种叛教使传统的犹太精英们感到烦恼，他们往往忽视和查禁这个问题。犹太复国主义历史编纂学追随这些精英，拒绝任何针对此问题的富有意义的探讨。现代的感受一般把抛弃犹太教解释为背叛"民族"，最好被忘却。

在拜占庭时期，尽管存在着迫害，还是建造了许多犹太会堂。但在阿拉伯人征服之后，建造行动逐步趋于终结，犹太教的祈祷房变得更为稀少。假定一个缓慢而温和的皈依过程在巴勒斯坦/以色列的土地上发生了，

---

[111] Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 32. 占领耶路撒冷的穆斯林士兵中可能有一些犹太化的也门人。请参看 Shlomo Dov Goitein, *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times*, Jerusalem: Ben Zvi, 1980（希伯来语版）, 11.

[112] Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 42.

这是合乎情理的,并可以解释在那片土地上绝大多数犹太人消失的原因。

记住和忘却“国土的民族”

“他必回来联络背弃圣约的人”(《但以理书》11:30),那位来自巴比伦的先知的安慰性预言,被公元10世纪的拉比萨阿迪亚·加昂(Saadia Gaon)解释如下:“他们是在耶路撒冷的以实玛利人;那时,他们玷污了强大的圣殿。”这位伟大的犹太学者,他将《圣经》翻译成阿拉伯语。他接着评注道:“[他]必言奇异的话攻击万神之神”(《但以理书》11:36)——“用极端无礼的言辞攻击永恒的主,直到释放完对犹太人的愤怒,到那时,上帝会摧毁犹太人的敌人。”他继续解释了“睡在尘埃中的,必有多人复醒,其中有得永生的,有受羞辱,永远被憎恶的”(《但以理书》12:2)这一句,指出,“这是逝去的和注定获得永恒生命的犹太人的复活。那些没有复醒的是背弃上帝的人,上帝会将他们降到地狱的最底层,那会是众生所受的羞辱。”

1967年,特拉维夫大学中东和非洲史系的奠基者、历史学家亚伯拉罕·波拉克(Abraham Polak)在他的一篇极具吸引力的论文中描述并强调了萨阿迪亚·加昂著作中的那些评论。它们表达了加昂对伊斯兰化深刻的悲哀。[113] 在以色列占领约旦河西岸和加沙地带之后不久,波拉克认为,被征服的人民会成为这个国家不能解决的难题,他还审慎地提出了“犹太人土地上的阿拉伯人起源”这个令人烦恼的问题。波拉克是一位坚定的犹太复国主义者,也是一位勇敢无畏的伊斯兰教研究者。正如我们在下一章将会看到的,他厌恶毫无道理地隐瞒和压制记忆。由于没有人愿意探讨那些确实“背弃圣约”的人、“在耶路撒冷的以实玛利人”,或

---

〔113〕 Abraham Polak, “The Origin of the Arabs of the Country”, *Molad* 213[1967(希伯来语版)], 97-303. 也请参看针对这篇论文的不友善的回应和波拉克在接下来的在《摩莱德》第214期的尖锐回复(1968),424-429。

“厌恶上帝”的那些“犹太人的敌人”，他自己担当起了这项几乎不可能完成的使命。

他的那篇重要论文没有主张所有巴勒斯坦人都是朱迪亚地区犹太人的直接或惟一的后裔。作为一位严肃的历史学家，他知道在数百甚或数千年间，特别是像约旦河和地中海之间这片土地这样的地理接合点上，几乎所有类型的民众都与其邻人、俘虏或征服者混居。希腊人、波斯人、阿拉伯人、埃及人和十字军(Crusader)都到过这片土地，并一直与当地民众混居和融合。波拉克假定犹太人皈依伊斯兰教存在着相当大的可能性，这意味着“这片土地上的农业人民”从古代到我们的时代存在着人口上的连续性，而这应成为一项合法的科学研究的主题。但正如我们所知，历史学是多么不愿意讲述这个问题，历史学遗漏了它。没有一个大学或其他研究机构回应波拉克的挑战，没有基金或研究人员去研究这个存疑的问题。

尽管波拉克勇敢无畏，但他不是提出大规模伊斯兰化的第一人。在论文前言中他已指出了这一点。犹太复国主义者定居的初期，在巴勒斯坦人的民族主义兴起之前，很多人都接受大部分当地居民都是犹太人后裔的观点。

比如，伊斯雷尔·贝尔金德(Israel Belkind)，他是 1882 年定居到巴勒斯坦的第一批犹太复国主义者中的一位。在那个小规模的巴勒斯坦拓荒者(BILU)运动中，他是一位主要人物。他一直相信这片土地上的古代居民与他自己时代的农民之间有着密切的历史关联。[114] 去世前，他在一本不起眼的著作中总结了他对这个问题的思考，其中涉及的所有具争议性的论断后来的民族历史编纂学中都被删除了：“历史学家们习惯于宣称，在提图斯摧毁耶路撒冷之后，犹太人被迫散居于世界各地，不再居住

〔114〕 关于这种与众不同的个性，请参看 Israel Belkind, *In the Path of the Biluim*, Tel Aviv: Ministry of Defence, 1983（希伯来语版）. 他还创建了第一所希伯来语学校，而且，他创作了以色列国歌《希望之歌》的最后版本的歌词。

在他们的国土之上。但这无可否认地是一个历史错误，必须被清除，必须去发现真正的事实。”〔115〕

贝尔金德认为，从科赫巴起义到7世纪初在加利利的暴动这些接续的起义表明，大部分犹太人都长期持续生活在那片土地上。“社会的上层、学者、《托拉》中的人们抛弃了那片土地，对他们来说，宗教比国土重要”，他写道，“也许，还有许多流动的城市民众也是如此，但土地的耕作者们仍然依附于他们的土地之上。”〔116〕许多发现进一步证实了前述的那个历史结论。

不像旨在取代它们的希腊和罗马人名那样，许多希伯来语的地名都被保留了下来。对当地居民来说庄严神圣的大量埋葬地，都是穆斯林和犹太人共用的墓地。当地的阿拉伯方言充满了希伯来语和阿拉姆语的词汇，使得它不同于书面阿拉伯语和其他的阿拉伯方言。当地民众没有把自己界定为阿拉伯人——他们自视为穆斯林或农民（fellahin），而把贝都因人称为阿拉伯人。当地一些团体的特殊心态使人想起了他们希伯来祖先的心性。

换言之，贝尔金德确信，他和他一起的拓荒者同伴们遇到了“许多我们的人民，……我们自己的血肉”。〔117〕对他来说，族群起源意味着比宗教和源自宗教的日常文化更多的内涵。他主张，重新唤起与犹太人民失去的肢臂的精神联系，发展和改善其经济条件，为了一个共同未来而与他们联合起来是极其重要的。希伯来语学校必须向穆斯林学生敞开大门，而不冒犯他们的信仰或语言，除了阿拉伯语外，必须教授他们希伯来语和“世界文化”。

贝尔金德不是提倡这种历史观和这种独特的文化战略的惟一一人。犹太复国主义左派的传奇式的理论领袖别尔·波罗乔夫也这样认为。在

---

〔115〕 Israel Belkind, *The Arabs in Eretz Israel*, Tel Aviv: Hameir, 1928（希伯来语版），8。

〔116〕 Israel Belkind, *The Arabs in Eretz Israel*, 10 - 11.

〔117〕 Israel Belkind, *The Arabs in Eretz Israel*, 19.

动摇了犹太复国主义运动的关于乌干达提案的论战(Uganda controversy)中,波罗乔夫采用了他一贯的反赫茨尔(Herzl)的立场。按照当代的说法,他是一位死硬的巴勒斯坦中心主义者,主张确保犹太复国主义事业成功的惟一解决方法就是定居在巴勒斯坦。这位力图说服其左派读者的犹太复国主义的马克思主义者所引用的一个论点是基于史实的,充满了族群中心主义的风味:

> 从种族上看,巴勒斯坦的当地民众与犹太人的关系,要比其他任何民族,甚至包括闪族语系的各个民族,都更为密切。非常可能的是,巴勒斯坦的农民是犹太人和迦南人的农业人口的直接后裔,与阿拉伯血统只有些微的混合。因为众所周知,作为骄傲的征服者的阿拉伯人,很少与他们征服的国家的民众混居……所有的旅游者都证实,除了阿拉伯语之外,在一个西班牙系的犹太守门人和一个阿拉伯工人或农民做出区分,是不可能的……因此,大流散的犹太人与巴勒斯坦农民的种族差异,与德系和西班牙系的犹太人之间的差异一样都不明显。〔118〕

波罗乔夫确信这种亲族关系会使当地民众更容易接受新到的定居者。因为犹太人殖民地周围的农民的文化较为低级,他们不久就会采纳希伯来语化的生活方式,并最终与它完全融合。犹太复国主义者的看法部分基于"血统",部分基于"历史",认定"一个讲希伯来语、穿着像犹太人并采用一般犹太民族观点和习俗的巴勒斯坦农民,与犹太人没有什么不同"。〔119〕

波罗乔夫领导并决定了其发展方向的政治－意识形态运动,即锡安

---

〔118〕 Ber Borochov, "On the Issue of Zion and the Territory", 载于 *Works*, vol. 1, Tel Aviv: Hakibbutz Hameuhad, 1955 (希伯来语版), 148. 该文的希伯来语本总是将"巴勒斯坦"描绘为"犹太人的土地",尽管在第一次世界大战前,大部分早期的犹太复国主义思想家都使用前面巴勒斯坦这个名字。

〔119〕 Ber Borochov, "On the Issue of Zion and the Territory", 149.

工人党(Poale Zion)的成员中有两位天才的年轻人,他们将会名扬天下。1918 年,大卫·本-古里安和伊扎克·本-兹维正在纽约,他们创作了一部题为《过去和现在的犹太人的土地》(*Eretz Israel in the Past and in the Present*)的社会历史学著作。它起初以希伯来语出版,而后被翻译成意第绪语,为的是影响更广泛的犹太裔美国公众。这是有关"犹太人的土地"[在这部书中,它包括约旦河两岸,从南部的埃尔-阿里什(El-Arish)延伸到北部的推罗(Tyre)]最重要的著作,且十分成功。它研究充分,统计材料和书目资料都给人深刻的印象。但由于激昂的民族主义论调,它只能是一部平庸的学术著作。以色列的未来总理撰写了该文本的三分之二,未来的总统创作了其余部分。本-古里安撰写了探讨巴勒斯坦农民的历史和当前处境的第二章,这得到了其合作者的完全赞同。他们以绝对的自信写道:

> 巴勒斯坦的农民,不是公元 7 世纪占领犹太人的土地和叙利亚的阿拉伯征服者的后裔。阿拉伯胜利者没有毁灭他们在那片土地上发现的农业人口。他们只是驱逐了外来的拜占庭统治者,并没有触及当地民众。阿拉伯人也不喜欢定居,即使在他们以前的居住地,阿拉伯人也不从事农业……他们没有寻求新的土地来安置他们的几乎不存在的农民。他们在这些新国土中的全部利益在政治、宗教和物质方面:进行统治、传播伊斯兰教和收税。[120]

历史理性表明,自公元 7 世纪以来存活下来的民众起源于犹太农民阶级,穆斯林征服者到达这片土地时发现了他们。

> 主张在提图斯征服耶路撒冷和科赫巴起义失败之后,犹太人完全停止了耕耘犹太人的土地,是对历史和当代以色列文献的彻底无知……像其他任何农民一样,犹太农民不会轻易被从用他和他祖先

---

〔120〕 David Ben-Gurion and Yitzhak ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1979 (希伯来语版), 196。

> 的汗水浇灌的土地上驱走……尽管存在着压榨和困难，农业人口仍然保持未变。[121]

上述观点成文的时间早于声称整个民族被迫离开家园的以色列《独立宣言》30 年。这两位坚定的犹太复国主义者希望成为当地“土生土长的人”中的一员，全心全意地相信这一点能够实现，因为他们拥有共同的族群起源。尽管古代的犹太农民皈依了伊斯兰教，但他们这样做是因为物质上的原因——主要是为了避免纳税——而这绝不是背叛。事实上，通过依附于他们的土地，他们一直在忠诚于他们的祖地。本－古里安和本－兹维认为伊斯兰教与基督教不同，他们把伊斯兰教看作是一种民主的宗教，它不仅欣然接受所有皈依伊斯兰教的人为兄弟，而且真正地废除了政治和公民限制，并力图消除社会差别。[122]

这两位作者强调指出，通过对当地阿拉伯语的文献学研究，以及通过语言地理学，能够揭示出巴勒斯坦农民的犹太血统。他们甚至比贝尔金德更进一步强调，研究“从‘达恩到别是巴’的所有山村、溪流、泉水、山脉、废墟、山谷和丘陵”的一千个名字，“能够证实关于犹太人的土地的整个《圣经》中的术语，一如既往地存活在巴勒斯坦农民人口的话语中。”[123] 大约 210 个山村仍然有着清晰的希伯来名字，除了穆斯林律法之外，还长期存在着“农民法典，以及未成文的被称为族长亚伯拉罕的律法（Shariat al-Khalil）的习惯判决。”[124] 除了许多山村的清真寺，还有当地的神殿（*maqam*），纪念像三位族长、一些国王、先知和伟大酋长这样的圣人们。

---

〔121〕 David Ben-Gurion and Yitzhak ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, 198.

〔122〕 David Ben-Gurion and Yitzhak ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, 200.

〔123〕 David Ben-Gurion and Yitzhak ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, 201.

〔124〕 David Ben-Gurion and Yitzhak ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, 205.

本－兹维认为关于巴勒斯坦农民血统的那一章是他自己独立研究的成果，并显然对本－古里安剽窃他的材料感到生气。1929 年，在一本他单独署名的希伯来语的特殊小册子中，他又论述了这个重要的问题。[125] 与两位犹太复国主义领袖一起出版的那部书中论述该问题的那一章相比，这个小册子没有重大的不同，但它确实有了一些材料上的扩展和新的重点。针对受过教育的犹太精英和历经所有动荡仍然依附于土地的农业社会之间的不同，这位未来的国家元首补充了更为广泛的社会分析。本－兹维也强调在伊斯兰教到来之前的被迫皈依基督教，并为其后发生的大规模皈依伊斯兰教提供了进一步的辩解。不仅是税收制度导致许多犹太人接纳了征服者的宗教，也还因为害怕被迫离开土地。

1929 年，本－兹维的立场温和一些了："认为所有巴勒斯坦农民都是古代犹太人的后裔显然是错误的，但可以说他们中大部分，或他们的核心部分是古代犹太人的后裔。"[126] 他坚持认为移民从许多地方来到这里，当地的人口类型十分多样，但在语言、地名、法定习俗，像拿比牧撒节（Nebi Musa，先知摩西）这样的大众节日，和其他文化习俗所留下的踪迹，几乎都毫无疑问地表明"绝大部分巴勒斯坦的农民不是阿拉伯征服者的后裔，而是在他们之前的犹太农民的后裔，在被穆斯林征服之前，他们构成了这片土地的基础。"[127]

希伯伦的阿拉伯人起义和大屠杀——发生在本－兹维出版那本小册子的同一年——和接下来的 1936 年至 1939 年的广泛的巴勒斯坦人起义，使主张种族隔离的犹太复国主义思想家们丧失了勇气。当地民族主义的兴起，使受过教育的定居者十分清楚地意识到他们的种族中心主义

〔125〕 Itzhak ben-Zvi, *Our Population in the Country*, Warsaw: The Executive Committee of the Youth Alliance and the JNF, 1929（希伯来语版）。

〔126〕 Itzhak ben-Zvi, *Our Population in the Country*, 38.

〔127〕 Itzhak ben-Zvi, *Our Population in the Country*, 39. 针对犹太复国主义者有关巴勒斯坦人起源立场的论述，也请参看 Shmuel Almog, " 'The Land for its Workers' and the Proselytizing of the Fellahin", 载于 *Nation and History*, vol. 2, Shmuel Ettinger (ed.), Jerusalem: Zalman Shazar, 1984（希伯来语版）, 165－175。

的拥抱(bear-hug)没有未来。犹太复国主义者草率地采用不排斥任何群体的观念,是立基于如下假设之上:同化"低级和原始"的东方文化是容易的,因此,来自这种东方学家幻想对象的第一次暴力反抗把他们震醒了。从那时起,犹太农民的后裔们从犹太人的民族意识中消失了,并被渐渐忘却。很快,在记忆的官方代言人看来,现代的巴勒斯坦农民成为了阿拉伯移民,他们在 19 世纪来到一片几乎空旷的国土上。根据这新的神话,随着新兴的犹太复国主义者的经济吸引了成千上万的非犹太劳工,他们在 20 世纪继续来到巴勒斯坦。[128]

并非不可能的是,贝尔和迪努尔把犹太人的流亡时期延迟到公元 7 世纪的穆斯林征服,也是对像贝尔金德、本 - 古里安和本 - 兹维这样的重要人物所提出的历史话语的一种间接回应。对犹太复国主义思想来说,那种开创性的话语过于宽松地界定了"古代民族"的变量——更为糟糕的是,它可能将过多的历史权利给予了"土生土长的民众"。重要的是要尽可能快地埋葬那种话语,并把它从民族议程中清除掉。

从那时起,早期伊斯兰教没有使犹太人改信,而只是把他们驱逐出去。想像的公元 7 世纪的流亡,最终取代了第二圣殿陷落后大规模驱逐这个无根基的宗教叙事,以及巴勒斯坦农民是犹太民族后裔的论点。驱逐的时间并不重要——主要的事情是被迫流亡的珍贵记忆。

民族神话认定犹太人——被驱逐、流放或逃亡的移民——被迫进入了漫长而忧伤的流亡历程,导致他们流浪在海陆之间,到过地球的边远角落。直到犹太复国主义的出现,才促使他们改变原来的路径,并大批回归使他们成为孤儿的祖地。那片祖地从未属于阿拉伯征服者,因此,声称这片没有人民的土地属于这些没有土地的人民。

这种民族主义观点,被简化为一种有用且流行的犹太复国主义运动

---

〔128〕 关于以色列人针对现代巴勒斯坦人历史的一种更为平衡的态度,请参看 B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003。

的口号。它完全是基于流亡观念而形成的想像的历史的产物。尽管大部分职业历史学家都知道,从未存在过犹太民族被迫离开家园的事情,但他们却允许犹太传统接受的基督教神话在关于民族记忆的公共和教育场所自由炫示,而没有作出任何努力来驳斥它。他们甚至间接地鼓励它,他们知道只有那个神话才能为“被流放的民族”定居在其他民族居住的土地上提供道德合法性。

另一方面,大规模皈依犹太教并在地中海周围形成了大量犹太人团体,这在民族主义历史编纂学中几乎没有留下任何踪迹。在国家记忆的建构中,像这种在过去存在过的遗迹都逐渐消失了。正如我们所见,改宗者自身往往会去掩盖他们的非犹太血统。由于热切地渴望被净化和融入那个神圣民族,所有改宗者都力图清除他们不洁净的过去——他们大口吞吃不洁净的动物并崇拜天体的过去——因此从他们的团体和信仰的角度来看,成为了新生者。他们孩子的孩子几乎不知道,或几乎不希望知道他们的祖先是不洁净的非犹太人,是从外部进入特殊的犹太人礼拜会的非犹太人。

他们还渴求天生属于上帝选民的声望。尽管犹太教对改宗持积极的态度,并给予改宗者以赞誉和奉承,但在哈拉卡的要点中,谱系的成员身份仍受到高度珍视。属于被逐出耶路撒冷者的荣誉增强了信仰者的精神力,强化了他们在一个充满威胁的、有时是诱惑的外部世界中的认同。主张起源于耶路撒冷,也会强化他们对在圣城中特权地位的要求。根据传统,世界建立于圣城之上,而且基督徒和穆斯林都崇敬它。

绝非偶然的是,现代犹太民族主义选择了漫长传统中的虚假的族群要素。现代犹太民族主义在不期然中欢喜地发现了族群这个概念,在意识形态实验室中操纵它,以成问题的世俗的历史资料来养育它,并使它成为关于过去的观念的基础。民族记忆被根植于遗忘宗教仪式的基础之上,它由此取得了令人惊异的成功。

犹太民族的谱系根源被认为可以一直追溯到亚伯拉罕、以撒和雅各——不能回溯到生活在哈斯蒙王国、波斯统治和罗马帝国遥远而广阔

地区中的多种人类群体的拼合。如果大规模皈依犹太教的记忆得以保留的话,它可能会侵蚀前述关于犹太民族血缘关系同一性的元叙事。

忘记强迫犹太化和大量的自愿改宗化,对于保留一种线性的大事年表是不可或缺的。这个年表从过去到现在,从现在到过去,反复地驱动着一个独特的民族——一个流浪的、被孤立的,当然是完全想像出来的一个民族。

第四章
沉默的王国:探求不再为人知的(犹太人的)时代

一些柏柏尔人(Berbers)尊奉犹太教。他们是从叙利亚强大的犹太邻居那里接受了这种宗教。多数犹太教柏柏尔人是德杰拉奥阿人(Djeraoua),奥雷斯山(Aurés)的居民,属于卡希姗部落。他们在阿拉伯人早期的征服中被消灭掉了。

——伊本·卡尔敦,《柏柏尔人史》,1396

实际可能的是,我的祖先可能根本不是在古代犹太人的方向上进行了迁移……965 年之后,作为一种具有组织化权力的卡扎尔人(Khazars)的统治结束了,但犹太教可能仍然存在下来,很有可能的是许多东欧犹太人是卡扎尔人和他们统治的人民的后裔。我们可能就是他们中的一员。谁知道呢? 谁又关心呢?

——艾萨克·阿西莫夫,《这是一种令人满意的生活》,2002

约翰·沃尔夫冈·冯·歌德曾把建筑比作凝固于空间中的音乐。我们能否将自公元 4 世纪以来的真实的犹太教比作一座固定不变的建筑物,它的声音几百年间逆来顺受地在其内部旋转着呢?

把犹太教描述为一个将其强烈的信仰转变成塔木德式的、诡辩的自我专注的教派,符合了将犹太人的形象固定于西方世界的处支配地位的

基督教的观点。尽管亲犹太复国主义和犹太复国主义的历史编纂学厌恶这种居高临下的观点中贬损人格的元素，但它毫无保留地屈从于它。历史学家们支持关于这个“族群”民族的意象：作为一个漂泊不定的群体，只有回归其传说中的诞生地，它才能生活或发挥作用。

事实上，在犹太教变得封闭之前——主要是由于基督教在犹太教周围建造的排斥之墙——它一直致力于在还没有经历过一神教传播的寂静处女地上的改宗化。从阿拉伯半岛到斯拉夫人的土地、伏尔加河和顿河之间的高加索和俄罗斯大草原、被毁后重建的迦太基（Carthage）周边地区、穆斯林到来之前的伊比利亚半岛（Iberian Peninsula），犹太教都继续赢得信仰者，从而保障了它在历史上的令人敬畏的存在。

它所影响地区的文化一般都处于从部落主义转向组织化国家的过渡时期，自然都是纯粹的异教徒。

除了叙利亚和埃及之外，阿拉伯半岛是距离朱迪亚最近的地区之一，因此，犹太教的影响很早就已到达那里。与朱迪亚地区接壤的纳巴泰人的阿拉伯王国，在公元 106 年即耶路撒冷陷落后不久解体了。除了这个王国之外，犹太教的影响力还延伸到半岛，那里定居着阿拉伯游牧部落，运载货物的商人从南到北穿越其中。犹太商人还到达了主要商路上的绿洲，其中一些人选择定居在那里。与尘世货物一道，他们还带来了对惟一神的信仰，而该信仰的精神礼物——一位全能的宇宙创造者和死者的复活——开始迷住了各种崇拜偶像教派的信徒。比如《密西拿》的一段话说道：“所有来自拉奎姆（Reqem）的［皈依者］都是纯洁的；拉比耶胡达认为他们不洁，因为他们是犯了错的改宗者”（《经期书》）。拉奎姆可能是位于外约旦东南的一个定居点，它皈依犹太教似乎没能使拉比耶胡达·本·伊莱（Yehudah Bar Ilai）信服。在希贾兹（Hejaz）北部的许多地方，还发现了犹太人或犹太化的丧葬碑文。

在伊斯兰教出现之前，即公元 4 或 5 世纪初，阿拉伯史学中称为“无知的时代”那段时期，犹太人定居在位于希贾兹核心地区的泰玛（Taima）、海巴尔（Khaybar）和叶斯里卜（Yathrib）［后改名为麦地那（Medi-

na)]。伊斯兰教兴起前不久,犹太教开始传播到居住在这些核心点的强大部落中。这些部落中最出名的是叶斯里卜地区的凯努卡(Qaynuqa)、古来扎(Quraiza)和纳迪尔(Nadhir),因为穆罕默德在他早期的战役中与它们发生过冲突。但在泰玛和海白尔的部落也都皈依了犹太教,他们讲阿拉伯语和有着典型的当地人的名字。这些犹太化的人们的周遭情况,可从阿拉伯历史学家阿卜杜拉·阿巴克里(Abd Allh al-Bakri)后来的描述中推断出来。这位历史学家生活在11世纪,关于一个在泰玛的部落,他写道,部落的人们"只要他们承认另外的宗教,犹太人就禁止他们进入犹太人的堡垒之中,只有当他们信奉了犹太教,才会被准许进入。"[1]

犹太一神教——还不是拉比的犹太教——的传播,一定有助于为伊斯兰教兴起在精神理据方面提供准备。尽管这个新宗教与它的前辈存在激烈冲突,但《古兰经》表明了犹太教在意识形态上的准备所发挥的关键作用。穆斯林的圣书包含了各种摘选自《旧约圣经》和充满了地方想像风格的警句、故事和传说。从伊甸园到舍金纳,中经被称为先知的亚伯拉罕、约瑟和摩西,到大卫和所罗门的预言,在整个《古兰经》中都能听到《旧约圣经》的回应(尽管它没有提到像耶利米、以赛亚这些伟大先知们,而后来的先知们,只提到了撒迦利亚和约拿)。犹太教不是伸入阿拉伯半岛的惟一宗教——基督教也在竞争信徒,并在一些地方取得了成功,尽管穆斯林的教规最终没有吸收基督教的圣三一论(Holy Trinity)。而且,在这两个界限分明的宗教之间,存在着一些充满生机的融合性教派,比如哈尼夫派(Hanifs),它们都是这个沸腾熔炉——新的一神教源自它——形成的部分原因。

伊斯兰教在7世纪初的获胜,减少了犹太教的传播范围,并导致对已改宗部落的逐步同化。此外,新宗教禁止穆斯林皈依犹太教,宣传这种皈依的任何人都会被处以死刑。正如前一章所指出的,赋予加入穆罕默德宗教那些人的特权是难以抗拒的。

---

[1] Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 65.

不过，在穆罕默德兴起之前的阿拉伯半岛的核心区，犹太人的布道导致了位于南部的一整个王国的惊人皈依。与在叶斯里卜和海巴尔的事态发展不同，这种大规模的皈依形成了一个稳定的宗教团体，它经受住了基督教暂时取得的进展以及后来的伊斯兰教的胜利，一直存活到现代。

在公元初的几个世纪，希贾兹中心地带的人口仍然属于部落，但在今天被称为也门的地区，逐步发展成一个更有聚合性的国家组织，并探求一个集中化的宗教信仰。

阿拉伯福地：改宗的希米亚王国

半岛南端的这个传奇地区激起了罗马人的好奇心，他们称之为“幸福的阿拉伯半岛”。在奥古斯都统治之下，罗马人派遣了一支卫戍部队驻扎那里，希律王则从朱迪亚提供了一个连的人员。但这项使命失败了，大部分士兵丧命于炽热的沙漠中。希米亚(Himyar)是当地一个主要部落的名字，在公元前2世纪，它开始征服其邻居并统一为一个部落王国。它的首都是扎法尔(Zafar)城，它还以塞巴(Saba)、杜里达恩(Dhu-Raydan)、哈德拉毛(Hadhramaut)和亚姆纳德(Yamnat)王国，以及塔乌德(Taud)和提哈米德(Tihamat)的阿拉伯王国的名字而为世人所知。依靠这个响亮的名字，它广为人知。罗马与它建立了一些切实的联系，在更为晚近的时期，波斯的萨珊王朝(Sassanid)的君主们也曾这样行事。希米亚的统治者在阿拉伯传统中被称为图巴(*tubba*)，相当于“君主”或“皇帝”，在希米亚人的碑文中被称为马里克(*malik*)。王国的行政系统、贵族和部落领袖团结在马里克的周围。希米亚王国自始至终的坚定的对手是红海对岸埃塞俄比亚的阿克苏姆(Aksum)王国，它定期派遣部队跨过海峡来封锁它富庶的邻国。

1936年，在海法附近的贝特沙瑞姆(Beit She'Arim)挖掘出的一些古墓表明，希米亚人可能造访过圣城。一个刻有希腊语碑文的壁龛上把埋葬者描述为“希米亚人”。我们知道他们是犹太人，因为其中有一个人的

名字是"米拿现(Menah[em]),教堂会众中的长者",碑文旁边还刻有两个典型的犹太人标志:一个枝状大烛台和一支公羊角。没有人知道这些可能是公元3世纪的希米亚人的坟墓是如何存在于贝特沙瑞姆的。〔2〕

基督教阿里乌派(Arian)历史学家斐洛斯托吉乌斯(Philostorgius)写道,在公元4世纪中期,东罗马帝国皇帝君士坦丁二世(Constantius II)曾派遣一个使团到希米亚人那里使他们改信基督教。这个使团遭到了当地人的抗拒,但希米亚的国王最后还是接受了基督教。斐洛斯托吉乌斯说,国王甚至在他的王国中建造了两个教堂。这个故事尚未得到证实。不过,大约在那个时期,这个埃塞俄比亚的王国成为了基督徒,而且很可能那时在希米亚,竞争的宗教之间存在着斗争,某位国王或许皈依了基督教,但即便如此,基督教的这场胜利也是短暂的。

有大量的考古和碑文证据,其中一些证据是新近发现的,都几近确定地表明,大约在公元4世纪末,希米亚王国抛弃了异教信仰而接受了一神教,但它选择的不是基督教。公元378年,马里克·卡里布·约哈悯(Malik Karib Yuhamin)建造了一些建筑物。人们在那些建筑物中发现了像"依靠他们的主,众神之主的力量"这样的碑文。还有读作"天与地的主"和"仁慈的主(Rahmanan)"这样的碑文。后者是典型的犹太术语;拉赫曼(Rahmana)以阿拉姆语的形式出现在《塔木德》中,只是在后来,7世纪初期,穆斯林才把它用作安拉(Allah)的名字之一。在阿拉伯世界中,基督徒也使用这个术语,但他们都会一成不变地补充上"圣子和圣灵"。

如果说研究者关于那种开拓性的一神教特性存在分歧的话,那么当在贝特尔-阿什瓦尔(Beit al-Ashwal)城发现题献给马里克卡里布·约哈悯的儿子的另外一块碑文时,这个问题差不多就得到了解决。碑文用希伯来语写道:"[碑文]由耶胡达书写,他是一个要被铭记之人,阿门,舍勒

〔2〕关于在贝特沙瑞姆发现的这些墓穴的论述,请参看如下这部涉猎广泛的著作:Haim Ze'ev Hirschberg, *Israel in Arabia: The History of the Jews In Hedjaz and Himyar*, Tel Aviv: Byalik, 1946(希伯来语版), 53-57。

姆,阿门”,又用希米亚语写道:“他的君王创造了他的灵魂,他依靠君王的权势和恩典,他依靠创造了万物、掌管生与死和天与地的主,他得到了他的犹太人民的财政帮助和他的君王的授权。”〔3〕无论这块碑文是否是皇族本身所决定的,它是以犹太教的方式来赞誉君主,而且它的作者显然以为统治者是这种宗教的信仰者。

从公元4世纪的最后25年到公元6世纪的最初25年——就是大约120年至150年之间,一个强大的一神教的犹太君主国统治了希米亚,存续时间几乎和哈斯蒙王国一样长。穆斯林的传统将希米亚王国的犹太化与马里克卡里布·约哈悯的第二个儿子阿布·卡里布·阿萨德(Abu Karib Assad)联系在一起。看来阿萨德的统治时间在公元390年到公元420年间。有传说记载,这位国王曾到半岛北部,不过并未发动战争,反倒与两位犹太圣哲一起回归,并使其所有臣民皈依了犹太教。〔4〕起初,臣民们拒绝接受这种新宗教,但最终他们被劝服并加入了神与亚伯拉罕所定的约。

公元440年的证据还证实了阿萨德的儿子苏拉哈比伊尔·亚福尔(Surahbi'il Yaffur)信仰犹太教。这位国王修复并重建了马里布(Ma'rib)大坝,刻制了带有他名字和称号,以及“天地之主”给予他帮助的碑文。时间上是同一时代的另外一块碑文包括了“仁慈的主”这样的表达,这个神圣的称号反复出现在几位继任国王的碑文中。

位于希米亚北部奈季兰(Najran)城一位基督教传教士阿兹齐尔(Azqir)被处死刑的故事表明,“拉赫曼的犹太教”已成为霸权宗教。存在着许多关于处死了这位布道者的阿拉伯传说。在基督教的圣徒传记中,

---

〔3〕“人民”这个词在这里指的是一个宗教团体,而不是一个民族团体。请参看如下这篇论文:Shlomo Dov Goitien, “A Himyarite - Hebrew ‘bilingual’ inscription,” *Tarbiz* 41[(1972)希伯来语版], 151 - 156。

〔4〕请参看如下这篇文章 Michael Lecker, “The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina”, 载于 *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia*, Aldershot: Ashgate, 1998, 129 - 136;也请参看这一卷中的“Judaism among Kinda and the *Ridda of Kinda*”, 635 - 650。

这位传教士被描述为死于犹太人手中的殉道者。这件事发生在希米亚国王苏拉哈比伊尔·亚福尔统治时期。在阿兹齐尔建造了一个顶端带有十字架的小教堂之后，王国的政府代表逮捕了他并摧毁了小教堂。这位国王试图劝说他放弃对救世主的信仰，但阿兹齐尔拒绝了，他因此被判处死刑。在国王身边的拉比的建议下，决定在奈季兰行刑，以儆效尤。基督教在那个城市取得了一些进展，因此王国感到有必要阻止当地民众。在阿兹齐尔被处死刑前，这位殉教者表演了一些奇迹，给公众留下了深刻印象，这些奇迹都被记录在基督教会的传统中。〔5〕

苏拉哈比伊尔·亚福尔去世后，王国陷入衰落，他的两个儿子无力击退埃塞俄比亚人。后者深入希米亚，并一度成功地稳固了他们留下的基督徒支持者。希米亚与埃塞俄比亚的阿克苏姆王国之间的斗争不仅是宗教斗争，也是政治和商业利益的冲突。阿克苏姆受拜占庭的影响，力图控制红海海峡以便保障其与印度的贸易。希米亚反对拜占庭，并坚定地反抗基督教对该地区的控制。〔6〕王国中的大部分人长期忠诚于犹太教君主国，这可能是由于强大的利益冲突，因为它保障了他们的经济独立。但犹太教并不局限于贵族之中——大量的证据表明它在各个部落中都深入人心，甚至跨过海峡深入到埃塞俄比亚那个竞争的王国之中了。〔7〕

---

〔5〕 泽伊夫·鲁宾在他那篇出色的论文中翻译了讲述这个故事的一份基督教文献。请参看 Ze'ev Rubin, "The Martyrdom of Azqir and the Struggle Between Judaism and Christianity in Southern Arabia in the 5th century CE"，载于 *Dor Le - Dor*: *From the End of Biblical Times to the Redaction of the Talmud*, A Oppenheimer and A. Kasher (eds.), Jerusalem, Bialik, 1995（希伯来语版），251 - 285。

〔6〕 关于拜占庭帝国在该地区利益的论述，请参看如下这篇论文：Ze'ev Rubin, "Byzantium and Southern Arabia: The Policy of Anastasius"，载于 *The Eastern Frontier of the Roman Empire*, D. H. French and C. S. Lightfoot (eds.), *British Archaeological Reports* 553, 1989, 383 - 420。

〔7〕 相当可能的是，犹太教从希米亚逐步扩散到阿克苏姆，导致了大规模的犹太化和法拉沙人（*Falasha*）［埃塞俄比亚的犹太人（Beta Israel）］的兴起。众所周知的是，在 4 到 6 世纪之间，《圣经》被译成了吉兹语（Ge'ez）。难道是犹太化的部落在其女王约迪特（Yudit）或犹滴特（Judit）的领导下于 10 世纪占领了这个王国？（转下页）

基督徒统治几年后，在杜努瓦斯(Dhu Nuwas)这位人物的领导下，犹太教重新掌权。杜努瓦斯是最后一位希米亚的犹太统治者。关于这位马里克存在着丰富的材料，主要是因为他激烈反抗基督教和埃塞俄比亚的惨烈战争。普罗科匹厄斯(Procopius)的《论战争》(*On the Wars*)、被称为《基督徒的地志》(*Christian Topography*)的那位流动商人科斯马斯(Cosmas)的记述、阿伯特·约翰·帕萨尔提斯(Abbot John Psaltes)创作的一首赞美诗、《希米亚人书》(*Book of the Himyarites*)的残篇、叙利亚的主教贝特阿沙姆(Beit - Arsham)的一封信件，[8]还有其他许多基督教的文献都提供了关于这位犹太君主的权势，以及他对耶稣信徒的残忍和迫害的证据。许多阿拉伯的资料证明了这些故事，尽管少了些反犹太人的极端。[9]

杜努瓦斯的官方姓名是优素福·阿萨尔·尤塔尔(Yusuf As'ar Yath'ar)，后来阿拉伯传统也把他的绰号称为"马斯鲁克(Masruk)"，可能是"长发"的意思。他以蓬松的头发著称，传说中描述了他最后一次的英勇战斗，和他骑着心爱的白马沉没在红海中。对他的犹太教信仰不存在怀疑，但不能确定他是否有皇室血统，也不能完全确定他何时登上王位。可能不会晚于公元518年，因为直到那一年，希米亚的首都一直由一位总督、一个被埃塞俄比亚人所保护的人所统治。杜努瓦斯在山区领导了一场反抗那位总督的大起义。他成功地占领扎法尔并在整个王国巩固了他的权力。贵族们支持他，那些没有皈依犹太教的人们在他获胜后也支持他。有一段记述表明，当杜努瓦斯稳居王位后，犹太的圣哲们从提比

(接上页)这段"历史"被模糊的传说遮蔽着，缺乏足够文献材料来进行学术评定。请参看 Steven Kaplan, *The Beta Israel* (*Falasha*) *in Ethiopia*, New York University Press, 1992, 44 - 47。

〔8〕 H. Z. 赫希伯格在他的一篇文章中将这封信的一部分翻译过来，请参看 H. Z. Hirschberg, "Jews in the Islamic Countries", 载于 Hava Lazarus - Yafeh (ed.), *Chapters in the History of the Arabs and Islam*, Tel Aviv: Reshafim, 1970 (希伯来语版), 264。

〔9〕 关于这些原始材料，以及阿拉伯文献中的记述，请参看 Israel Ben Ze'ev, *The Jews In Arabia*, Jerusalem: Ahiassaf, 1957 (希伯来语版), 47 - 72。

利亚赶来强化摩西宗教的信仰。[10]

随着犹太教再次掌权,基督徒占多数的奈季兰城也再次反叛。希米亚国王长期围困并最终占领了它。大量的基督徒命丧战场,这成为了阿克苏姆国王埃拉·阿斯拜哈(Ela Asbega)发动针对犹太教的希米亚战争的一个借口。在拜占庭帝国——它提供了船舰——的支持和后勤补助下,基督教的军队跨过红海,于公元525年在经过一场长期而严酷的战斗后打败了杜努瓦斯。扎法尔城被摧毁,统治者家族的50位成员被俘,这是犹太化的王国在阿拉伯半岛南部的终结。杜努瓦斯的后裔赛义夫·伊本·杜·亚赞(Sayf iben Dhu Yazan)领导的一次未遂反叛遭到了镇压。

继承了犹太王国并得到埃塞俄比亚支持的政权当然是基督教政权。但在公元570年代,波斯人征服了该地区。这阻止了希米亚的彻底的基督教化,但这片国土上的民众没有成为琐罗亚斯德教徒(Zoroastrian)(这种宗教在波斯以外几乎没有赢得信徒)。我们知道,希米亚的犹太化团体在埃塞俄比亚人和波斯人统治下都存留下来,因为当穆罕默德的部队于公元629年到达时,先知在一封信中警告军队不要强迫当地的基督徒和犹太人皈依伊斯兰教。向犹太人所征收的税种表明,他们中许多人以农业为生,但我们没办法估计有多少人仍然信奉他们的宗教,或已皈依了获胜的宗教。很有可能的是,许多犹太人早已成为了基督徒,其他人则后来皈依了伊斯兰教。但正如本书早先指出的,许多人继续信仰古老的拉赫曼上帝,并通过维持与位于巴比伦的中心点的神学联系,希米亚的犹太团体一直存活到20世纪。

在19世纪,人们已经知道在阿拉伯半岛的南部存在过一个犹太化的王国。海因里希·格拉茨在他的著名的著作中,以从阿拉伯历史学家和基督教的材料中得到的故事为基础,专用几页篇幅来记述它。他叙写了

---

〔10〕 请参看如下这篇论文:Hischberg, "The Jewish Kingdom of Himyar", 载于 Y. Yeshaiahu and Y. Tobi (eds.), *The Jews of Yemen: Studies and Researches*, Jerusalem: Ben Zvi (希伯来语版), xxv。

阿布·卡里布·阿萨德和杜努瓦斯,书中充满了他们丰富多彩的秘闻轶事。[11]西蒙·杜布诺也描写了这个王国,篇幅没有格拉茨长但有着更为精确的日期。[12]萨洛·巴龙仿效他们的榜样,用几页篇幅描述了“也门犹太人的祖先”,并力图使用各种方法来证明他们无情地对待基督徒的正当性。[13]

后来的犹太复国主义史学较少关注希米亚王国。迪努尔的历史性汇编《流亡中的犹太人》,以公元7世纪“犹太民族开始流亡”开篇,因此,那个较早的阿拉伯半岛南部犹太王国就从他的著作中消失了。一些犹太学者质疑希米亚人的犹太性,可能因为他们不是完全拉比式的;其他人则故意忽略了这个棘手的历史篇章。[14]1950年后出版的教科书没有提到掩埋在沙漠下的那个改宗了的南部王国。

只有那些专门研究阿拉伯国家中犹太人历史的历史学家,才会提到许多希米亚的改宗者。他们中著名的人物是伊斯雷尔·本-泽伊夫(Israel Ben-Ze'ev)。他起初于1920年代后期在埃及出版了著作《阿拉伯半岛上的犹太人》(*Jews in Arabia*),1931年,他改编并将其翻译成希伯来语。1957年,他对之进行了重大扩充。深入探讨了那个犹太王国的另外一位学者是哈伊姆·泽伊夫·赫希伯格(Haim Ze'ev Hirschberg),他的著作《阿拉伯半岛上的犹太人》(*Israel in Arabia*)于1946年出版。这两部著作提供了描述阿拉伯半岛南部犹太人历史的一个广阔背景,尽管存在着民族主义者的论调,但他们的学术成就是高水平的。近年来,考古学已经挖掘出了另外的碑文材料,特拉维夫大学一位杰出的历史学家泽伊夫·鲁宾是少数几个坚持研究关于逝去的希米亚人时代的学者之一。

赫希伯格可能是研究阿拉伯世界中犹太人问题的最著名的历史学家。在他对那个犹太化王国的迷人描述的结尾,他提出了如下问题:“有

---

[11] Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, 61-67.
[12] Dubnow, *History of the World-People*, vol. 3, 79-83.
[13] Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 66-70.
[14] 比如,请参看 Yosef Tobi, *The Jews of Yemen*, Leiden: Brill, 1999, 3-4。

多少人生活在也门?他们的种族起源是什么——他们是亚伯拉罕还是犹太化的也门人后裔?”毋须说,他不可能回答这些问题,但这没能阻止他自己,他继续写道:

> 不过,来自犹太人土地上的犹太人,也许还有来自巴比伦的犹太人,他们是在也门的犹太团体中活的灵魂。他们人数不是很少,他们相当重要,决定一切事务;当宗教迫害开始时,他们仍忠奉于他们的人民和他们的信仰。事实上,许多改宗的希米亚人不可能抵住迫害而改信伊斯兰教。基督徒完全从也门消失了,但犹太人仍然是阿拉伯人之外的一个独特要素。直到今天,他们仍矢忠于他们的信仰,尽管他们周围存在蔑视和羞辱……其他改宗者,比如卡扎尔人,因为他们中的犹太成分不足,同化和整合进了各民族中,但也门的犹太人一直是犹太民族中的一个充满活力的部落。〔15〕

与对希米亚历史拘泥细节的描述,以及在著作的每个阶段都严格使用原始资料相比,上述这个结论性的段落似乎格格不入。不过,它值得被引用,因为它显示了犹太复国主义历史编纂学在改宗这个问题上的本质和思考。赫希伯格没有一点儿关于希米亚社会不同阶级中“天生犹太人”的数量的证据,即便有数量上的证据,他也没有矢忠于犹太教信仰的那些人血统的证据。但种族中心主义的需要要比他的史学训练更为强大,要求他以“血统的呼唤”来结束他的著作。另外,阅读这位令人尊敬的学者著作的读者可能会犯错误——会以为也门的犹太人是杜努瓦斯和他那些冷酷无情的贵族们的后裔,而不是世界上所有犹太人传说中的祖先,即平和的亚伯拉罕、以撒和雅各的后裔。

赫希伯格的人种生物学意义上的激情绝不是例外。实际上,写作有关也门的犹太团体的每个人,都会把一个回溯到古代犹大王国国民的政治上正确的谱系套用到也门犹太团体。一些学者甚至主张,在第一圣殿

〔15〕 Hirschberg, *Israel in Arabia*, 111.

被毁之后，许多犹大王国的民众没有被放逐到巴比伦，而是阿拉伯半岛南部。其他人则暗示最初的也门犹太人属于示巴（Sheba）女王的王朝。所罗门国王的这位性感迷人的客人，想必在“犹太侍臣”的陪同下返回她的国家，这些侍臣以极大的献身精神服从了繁衍犹太人和生育众多子女的命令。那位女王一定生育了许多后代，因为埃塞俄比人也认为他们的国王是她的后裔。

这样，在以色列的教育体系中，关于犹太化的希米亚人这个篇章被弃置于历史编纂学的边缘，中等学校的毕业生对它一无所知。这个曾统治过也门地区的强大的犹太王国，它的后裔不以它为傲，其他许多人害怕提及它的真正存在，这是它可悲的命运。〔16〕

腓尼基人和柏柏尔人：神秘的卡希珊女王

希米亚人不是从以色列历史记忆中消失的惟一群体；以色列的历史记忆同样隐瞒了与希米亚人类似的在北非的犹太人的血统。根据民族神话，如果说也门的犹太人是所罗门国王侍臣的后裔，或至少说是流亡巴比伦的犹太人的后裔的话，马格里布（Maghreb）的犹太人同样被认为是第一圣殿流亡者的后裔，或是欧洲西班牙犹太人——据说是一种更高级血统——的后裔。后者也被描述为是被从陷落后的荒凉的犹大王国“放逐”到地中海西端的。

本章和前一章都提到了犹太教传播到北非和公元 115 年与公元 117 年反抗罗马的大起义。在那场大规模的弥赛亚式的、反异教的起义中，出

〔16〕 另一方面，也门历史学家则坚持认为也门的犹太人是“也门人民不可分割的一部分。这些人在他们的祖地改信和接纳了犹太教，那时，那里在宗教上是宽容的。”阿尔—阔达伊·穆罕默德·哈塔姆（el-Qodai Mohammed Hatem）和本·萨勒姆·穆罕默德（Ben - Salem Mohammed）在一封题为“也门人眼中的犹太复国主义”（“Zionism in Yemeni Eyes”）的信中阐述了前述观点。这封信发表于以色列的日报《国土报》（*Haaretz*）上，但它最初发表于《也门时报》（*Yemen Times*）上。令人惊讶的是，以色列耶路撒冷的一条街道被命名为杜努瓦斯国王。

现了一位名为卢卡斯(Lucas)[一些历史学家称他为安德里斯(Andreas)]的犹太裔希腊国王,他曾短暂地占领了今天利比亚东部的昔兰尼加行省。他凶猛迅疾的征服使他曾远达埃及的亚历山大。证据表明和未来的一神教冲突一样,这场如火如荼的宗教起义特别凶残,遭到了罗马军队的严厉镇压。〔17〕仍然有犹太人和改宗者生活在昔兰尼加,而且在动荡之后,犹太化进程还缓慢地向西推进。

多疑的拉比何西阿(Hosea)生活在公元 3 世纪的圣城。他曾关注过北非的改宗化,《耶路撒冷塔木德》引用了他的如下提问:"来自利比亚的改宗者,他们要等待三代人的时间吗?"[(混种与杂交书)(*Tractate Kilayim*)]被称为拉夫(Rav)的最重要的阿摩拉宣布:"从推罗到迦太基,人们知道犹太人,知道他们的父在天堂,推罗以西和迦太基以东的人们不知道犹太人,不知道他们的父在天堂。"[(献祭书)(*Tractate Menahot*)]

犹太教在马格里布地区的成功传播,可能是由于该地区存在着腓尼基民众的缘故。尽管早在公元前 2 世纪迦太基就已被毁灭,但不是它的所有居民都丧生了。迦太基城被重建,并很快再次成为一个重要的商贸港口。那么,定居在北非地中海沿岸的所有迦太基人(Punic)——非洲的腓尼基人——都去哪儿了呢?几位历史学家,尤其是法国的马塞尔·西蒙(Marcel Simon)指明,他们中的大部分都成了犹太人,这解释了犹太教在整个北非具有特殊优势的原因。〔18〕

《旧约圣经》的语言酷似古代腓尼基语,以及一些迦太基人被行割礼的事实,有助于促进大规模皈依犹太教,这并非不合情理的假定。犹大王国陷落之后,从朱迪亚地区来的俘虏可能也推动了这个进程。起源于推罗和西顿(Sidon)的古老民众,在很长时间内都对罗马充满敌意,可能会欢迎被放逐的反叛者并接纳了他们特殊的信仰。马塞尔·西蒙指出,罗

〔17〕 Cassius Dio, *Roman History* 68. 32. 也请参看 Eusebius, *Ecclesiastical History* 4. 2.

〔18〕 Marcel Simon, *Recherches d' Histoire Judéo-chrétienne*, Paris: Mouton, 1962, 44 - 52.

马帝国塞维鲁王朝(Severan Dynasty)——起源于北非的一个王朝——大部分皇帝的亲犹太人的政策,可能也有助于犹太化的普及。

在地中海地区改宗化的历史上,北非是一个取得了重大成功的地方。尽管在公元3和4世纪,在埃及、小亚细亚、希腊和意大利——古代西方文明的核心——皈依犹太教的速率减慢了,但在马格里布沿海地区,耶和华信徒的团体则发展得相当好。考古和碑文的证据描述了日益繁荣的犹太人宗教生活。在古迦太基附近的考古挖掘,挖开了大量公元3世纪的墓葬,都刻有拉丁文,甚或希伯来语或腓尼基文,旁边还刻有枝状大烛台的图案。在整个地区带有希腊或拉丁名字的改宗者的坟墓中,也发现了大量的墓碑,在他们的非希伯来名字旁边,总是声明了他们的宗教。在今天突尼斯(Tunis)附近的哈马姆·里夫(Hammam Lif)[古代的那罗(Naro)]发现了同时代的犹太会堂,带有蜡烛、枝状大烛台和公羊角的碑文和图案。它的地板上写道:"您的女仆朱莉娅,那位年轻的女性,为了那神圣的会堂,幸运地修复了这幅镶嵌画。"意料之中的是,碑文接着将会堂的会长称为拉斯蒂克斯(Rusticus),把他的儿子称为阿斯特里斯(Asterius)。

与其他地方一样,在北非,许多犹太化的人们一直处于半改信状态,正如他们后来被称为"天堂的崇拜者(*Coelicolae*)"一样。《新约圣经》中提到敬畏上帝者、犹太人和改宗者从"靠近古利奈(Cyre'ne)的利比亚一带地方"(《使徒行传》2:10)来到耶路撒冷。在不止一个城市里,许多调和论的教派都兴盛起来,而且正是在这种异质性的人群中才形成了基督教。早期基督教的两位最重要的思想家德尔图良(Tertullian)和后来的奥古斯丁(Augustine)都出生在非洲。

德尔图良尤其关注他出生的迦太基城中犹太教的力量。他拥有关于《旧约圣经》和犹太传统的广泛知识,这表明了当地犹太宗教的文化实力。他尖锐抨击改宗者也证明这种改宗运动对大众的吸引力。与基督教受到迫害的情形相比,他力图解释犹太教成功的原因,指出正是由于犹太教是罗马法中的合法宗教,因此人们更容易接纳它。他表现出对犹太人

的尊重,特别是对谦虚质朴的犹太妇女的尊重,但他激烈抨击犹太化的人们,认为他们是出于实利和舒适的目的而接纳犹太教,因为在神圣的安息日,他们能够规避所有工作。〔19〕

在奥古斯丁和基督教诗人科莫狄亚努斯(Commodianus)的作品中都发现了基督教反抗强大的犹太教存在的证据。奥古斯丁批评"天堂崇拜者"可能是犹太教-基督教中间的一个教派,基督教信仰把他们看作是异教徒甚或是无信仰者。在科莫狄亚努斯那部名为《训言》(*Instructions*)的作品中,他抨击大量的改宗者,嘲笑他们在宗教上的调换与改变,和他们在敬神上的公然的反复无常。

汪达尔人(Vandal)的征服短暂地阻挡了基督教信仰的推进。这些来自欧洲的日耳曼部落在公元430到公元533年控制了北非,他们在北非建立了基督教阿里乌派王国。在汪达尔人统治的100年中,几乎没有有关北非犹太人处境的任何资料,但众所周知,阿里乌教派与犹太教信徒之间的关系要好于后者与日益巩固的东正教之间的关系。拜占庭帝国重回该地区后,恢复了基督教信仰的首要地位,强化了对异教徒和无信仰者的镇压。在这次征服之后,沿海地区的一些犹太人——那些以前的迦太基人——很有可能逃往了内陆,其他人则进一步向西迁移。在那里,令人惊讶的犹太化新浪潮的历程开始了。

正如14世纪伟大的阿拉伯历史学家伊本·卡尔敦(Ibn Khaldun)所写:

> 一些柏柏尔人(Berbers)尊奉犹太教。他们是从在叙利亚的强大的犹太邻居那里接受了这种宗教。多数犹太教柏柏尔人是德杰拉奥阿人,奥雷斯山的居民,属于卡希姗部落。他们在阿拉伯人早期的征

---

〔19〕　在他的"反犹太人"("Aduersus Iudaeos")中,他表达了对犹太教的观点,杰弗里·D·邓恩将该文翻译成了英文。请参看 Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*, London: Routledge, 2004, 63-104. 从如下这部论著中可推断出有关迦太基犹太人的信息,请参看 Claude Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris: Les Belles Lettres, 1977, 15-43.

服中被消灭掉了。其他犹太部落有属于非洲柏柏尔人的奈弗卡(Nefouca)、芬德拉奥阿(Fendelaoua)、梅迪奥恩(Medioun)、博劳拉(Behloula)、吉阿萨(Giatha)和马格里布最边缘的柏柏尔人、法扎兹(Fazaz)。本尼·埃尔-哈桑—世伊德瑞斯(Beni el-Hassan),到达过马格里布的埃尔-哈桑(El-Hassan)的儿子,他彻底消除了他疆域中持续存在的所有宗教的踪迹,并镇压了各个部落的独立。[20]

伊本·卡尔敦显然认为至少柏柏尔人——长久居住在北非的民众——是起源于叙利亚附近并皈依了犹太教(在其他地方,他甚至谈到了一些柏柏尔人的希米亚血统)的古代腓尼基人或其他一些迦南民众的后裔[21]。他列举的犹太化部落数量众多、势力强大,并席卷了北非。除了定居在奥雷斯山高地的德杰拉奥阿人(Jerawa)之外,奈弗卡部落生活在今天的的黎波里(Tripoli)附近,梅迪奥恩部落生活在今天的阿尔及利亚西部,芬德拉奥阿部落、博劳拉部落和法扎兹部落生活在今天的摩洛哥境内的非斯(Fès)领土内。尽管在阿拉伯人征服之后人们大规模的皈依伊斯兰教,但前述那些部落区域与犹太团体一直存续到现代的那些位置大体一致。

在北非犹太人的宗教仪式中也发现了许多柏柏尔人中共有的文化习俗——不仅仅是护身符。这些犹太人中的一部分除了阿拉伯语外,始终说柏柏尔语。这些犹太化的柏柏尔人、他们改宗了的迦太基的先辈和少量犹太移民,是否是北非犹太人的祖先呢?此外,在阿拉伯人征服过程中和征服之后的西班牙,这种巨大的柏柏尔人犹太化浪潮在多大程度上增加了西班牙的犹太人数量呢?

---

〔20〕 Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l' Afrique septentrionale*, Paris: Geuthner, 1968, 208 -209. 这位伟大的阿拉伯历史学家关于柏柏尔人的祖先在叙利亚反抗犹太人的战争,和他们随后移民到马格里布的论述,也请参看前引书,第 198 页。

〔21〕 Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l' Afrique septentrionale*, 168, 176.

伊本·卡尔敦从他处回归到奥雷斯山女王迪哈娅·阿尔－卡希姗领导的反抗穆斯林征服这个问题上来。这位犹太化的柏柏尔人领袖被认为是一个女巫，因此她的称号卡希姗（女祭司）可能意味着迦太基人或阿拉伯人的血统。她是一位强大的统治者。在公元 689 年，当穆斯林重新尝试征服北非的时候，她统一了几个势力强大的部落，并成功地打败了哈桑·伊本·阿尔努曼（Hassan ibn al-Nu'man）率领的强大部队。这位女王实施焦土政策、摧毁沿海的乡镇和山村，五年以后，阿拉伯增援部队的到达压倒了这位勇敢的柏柏尔人统治者的势力，她本人在战斗中被杀。她的儿子们都皈依了伊斯兰教，加入了征服者，这就是她长期统治的结局，并且仍然隐藏在神话和神秘之中。

伊本·卡尔敦不是惟一一位描述迪哈娅·阿尔－卡希姗迷人事迹的阿拉伯历史学家。早在公元 9 世纪，阿拉伯文人就详细地描述过她反抗穆斯林征服者的斗争。以巴格达为基地的文人阿尔－瓦基迪（al-Waqidi）强调她残忍地对待自己的臣民；卡里法·伊本·卡亚特 阿尔－尤斯弗里（Khalifa ibn Khayyat al-Usfuri）把她的战败日期确定为公元 693 年；波斯历史学家艾哈茂德·阿尔－巴拉杜里（Ahmad al-Baladhuri）简要地叙述过她的故事；生活在埃及的伊本·阿卜杜尔·哈卡姆（Ibn Abd al-Hakam）也详述过女王的儿子反抗入侵者的故事。[22] 追随伊本·卡尔敦的穆斯林历史学家不断针对这位犹太化的女王进行写作，现代学者也收集整理过她的故事。

围绕这位信仰犹太教的柏柏尔人女性领袖的行为和个性，形成了许多传说。在殖民主义时代，法国作家们重新使用这个古老传说，为了强调阿拉伯人是入侵者，当地民众曾激烈地抵抗他们这个历史事实。在后来的后殖民主义时代，卡希姗则成为了阿拉伯人——有时是柏柏尔人

---

〔22〕 关于这些作者的论述，请参看 Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post - Colonial Memories: The Legend of the Kahina, A North African Heroine*, Portsmouth: Heinemann, 2001, 2 - 15；也请参看 H. Z. Hirschberg, "The Berber Kahina", *Tarbiz* 27[1957（希伯来语版）], 371 - 376。

的—— 一位女英雄，法国民族女英雄圣女贞德的先驱。因为阿拉伯文献把她称为神秘的犹太女性，所以，这激起了一些犹太复国主义历史学家的好奇心，个别人采用这个故事好像迪哈娅是《圣经》中的女先知底波拉(Deborah)后来的化身一样。

内厄姆·斯鲁茨(Nahum Slouschz)是一位勤勉的研究北非犹太人的犹太复国主义历史学家。他在巴黎完成了他的博士论文。他是将卡希娜安置在现代犹太人记忆中的第一人。〔23〕早在1909年，他就发表过两篇关于犹太教柏柏尔人的论文，其中一篇题为"卡希娜的种族"("The Kahina's Race")。〔24〕他主张，北非定居着大量来自耶路撒冷的犹太人。在穆斯林到来之前，他们曾长期统治那里。在他看来，尚武的女王卡希娜不可能只是一个改宗了的柏柏尔人——"按种族来说"她必然是一个犹太人。

1933年，斯鲁茨扩编了他的论文，并把它们再版为一部希伯来语著作。《迪哈娅·阿尔-卡希娜》(*Dihya al-Kahina*)包含了迷人的历史材料。这些材料是斯鲁茨借用自阿拉伯和法国的史学，带有浪漫主义的色彩，增添了民间传说和栩栩如生的故事。〔25〕他认为卡希娜的高贵部落，即强大的奥雷斯山的德杰拉奥阿部落——他称之为杰拉(*Gera*)——是"犹太种族的一个国家"。〔26〕这些"杰拉人"从利比亚来到这个地区，他们以前生活在埃及。祭司们带领着这个部落，在犹大王约西亚统治时期

---

〔23〕 在他之前有一位名为大卫·凯斯(David Cazes)的法国犹太人曾主张，伟大的卡希娜女王不是犹太人，事实上她迫害过犹太人。因为世人所知的是，"雅各的子孙"总是软弱和受迫害的，从不可能成为专制统治者。关于这种关系的论述，请参看 Hannoum, *Colonial Histories*, 51 - 55.

〔24〕 Nahum Slouschz, *Un voyage d' études juives en Afrique*: *Judéo - Hellènes et Judéo - Berbéris*, Paris: Imprimerie Nationale, 1999: and "La race de la Kahina", *Revue Indigène*: *Organe des Intérêts des Indigènes aux Colonies* 44 (1909), 573 - 583.

〔25〕 Nahum Slouschz, *Dihya al-Kahina* (*Judith the Priestess*): *A Heroic Chapter from the History of the Faraway Jews in the Wilderness of the "Dark Continent"*, Tel Aviv: Omanut, 1933 (希伯来语版)。

〔26〕 Nahum Slouschz, *Dihya al - Kahina* (*Judith the Priestess*): *A Heroic Chapter from the History of the Faraway Jews in the Wilderness of the "Dark Continent"*, 31.

来到尼罗河的土地上,处于被法老尼科(Necho)放逐的状态。迪哈娅是一位名为犹滴的妇女的温柔亲切的犹太昵称,而且她一定属于一个祭司家族。犹太传统不允许妇女成为祭司,但迦南人的影响在他们中间仍然强大,杰拉人把她称为卡希姗。

斯鲁茨描述卡希姗面容娇好和身体强健;她被认为是"像马一样俊美,像摔跤手一样强壮。"[27]法国学者把她比作圣女贞德,但利用阿拉伯人材料的斯鲁茨,却叙述说卡希姗"利用其火一般的青春激情,沉湎于肉欲之爱中",并三次结婚。问题是她的那些丈夫不是她部落中的犹太人。人们知道他们中的一人是柏柏尔人,另一位是希腊人——就是拜占庭人。一位真正的犹太女性会和一位未行割礼的非犹太人结婚吗?斯鲁茨解释说柏柏尔部落的犹太教不是我们所知的严格的拉比式的犹太教;因此,他们的习惯属于不同类型:

> [卡希姗]一直忠信于她祖先的古老的和"前以斯拉"形式的信仰。该信仰通行于非洲边远的犹太人中。此种犹太教还没有在各民族中作出区分,继续与其邻居通婚;从没与在罗马和阿拉伯城市中居主导地位的"法利赛人"的特殊的孤立立场有过联系。[28]

这样说来,斯鲁茨可能仍然是一位"族群中心主义的犹太复国主义者"——断言这位传说中的男子汉般的女性和她的祭司们属于一个标准的种族,同时承认其他柏柏尔部落一般都是改宗者。他确信不同宗教的调和与弹性的宗教政策有助于宣传犹太教,并使它在伊斯兰教到来之前成为一种流行的宗教。不过,尽管犹太裔柏柏尔人有着非正统的生活方式,宗教中存在着古怪仪式,但他们和他们的后裔当然都属于"犹太民

---

〔27〕 Nahum Slouschz, *Dihya al – Kahina* (*Judith the Priestess*): *A Heroic Chapter from the History of the Faraway Jews in the Wilderness of the "Dark Continent"*, 62.

〔28〕 Nahum Slouschz, *Dihya al – Kahina* (*Judith the Priestess*): *A Heroic Chapter from the History of the Faraway Jews in the Wilderness of the "Dark Continent"*, 68 – 69. 迪哈娅·阿尔—卡希姗的形象使许多人好奇,她成为历史上几个风流韵事的主题。比如,请参看 Gisele Halimi, *La Kahina*, Paris: Plon, 2006。

族”。他坚称曾去过非洲找寻他的“民族兄弟”，并确信“在这个世界上，犹太人属于一个民族”。〔29〕

赫希伯格是一位远比斯鲁茨审慎和可靠的历史学家。他是第二位研究犹太化的柏柏尔人及其女王卡希娜的学者。他的著作《北非犹太人史》(*History of the Jews in North Africa*)序言中包含了如下这段话：

> 公元后第二个千年的上半叶，内陆地区大部分团体历史的模糊性，为大部分马格里布犹太人属于柏柏尔人血统这个论点[提供]了确切的背景。许多旅行书籍都阐述了这个论点，现代史学作品接受了这个论点，但没有一个人给予它彻底详细的研究……有关马格里布那里原始资料的情形，不同于阿拉伯半岛南部犹太化的希米亚人或伏尔加河畔的卡扎尔人。我们知道大部分希米亚人在穆罕默德时期都接受了伊斯兰教，而且只有犹太血统的犹太人被留在半岛南部，同样众所周知的是，犹太化的卡扎尔人完全消失了。尽管他们犹太化的证据极其不足信，但是否可以认为正是北非的柏柏尔人一直忠信于犹太教呢？〔30〕

赫希伯格驳倒了也门犹太人与希米亚王国存在历史联系的可能性，并且宣布一个已获得公认的事实是不存在的，他不得不澄清北非犹太人起源的问题。作为一位极其认真的学究式的学者，赫希伯格不想忽视他的大多数同行不假思索就予以抛弃的令人不安的历史争论。一些更为明智的阿拉伯历史学家描述过柏柏尔人部落皈依犹太教的情形，他们既非赞同也非反对的立场使得他们的描述更值得信赖。根据他所了解到的，因为犹太人从未力图使其他人改信，那么，在导致一些居民接纳犹太教的柏柏尔人的土地上，一定存在着犹太人团体。

---

〔29〕 请参看斯鲁茨如下著作中的第二页，Nahum Slouschz, *Israel's Diasporas in North Africa from Ancient Times to Our Era*, Jerusalem: Kav LeKav, 1946（希伯来语版）.

〔30〕 Haim Ze'ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. 3, Leiden: Brill, 1974, 12-13.

赫希伯格的读者很快会消除疑虑——在下文，他断言在犹太人口中，那些改宗者属于微弱的少数。而且，他指出，在改宗者这个问题上，几乎没有任何具有犹太人特点的证据；柏柏尔人的语言在成文的犹太－阿拉伯文化中几乎没有留下踪迹；《旧约圣经》从未被翻译成柏柏尔语。被穆斯林征服之后，犹太人很快就采用阿拉伯语，而柏柏尔人则对语言上的同化表现出更强烈的抵触，这个事实表明犹太人不具有柏柏尔人的血统。至于那位犹太化的女王的故事则不是很有意义，因为她没有按照犹太教的精神行事，她最终也没有为犹太教贡献任何东西。事实上，她的名字是卡哈娅（Kahya），阿拉伯作家们误读为卡希娜。〔31〕

当然，赫希伯格知道柏柏尔人的文化大体上属于一种口耳相传的传统，因此，在北非的阿拉伯文献和语言中没有留下它的踪迹。他知道许多人名、家族称号、迷信和习俗是犹太教信徒和穆斯林柏柏尔人所共有。（比如，在五旬节上向过路人泼水就为犹太人和柏柏尔人所共有；犹太妇女相对自由的地位也同柏柏尔人而非阿拉伯人的习俗相似等等）在许多犹太团体中，根本没有出现过科恩（Cohen）（“祭司”）这个家族名称，而在其他团体中，几乎所有教堂会众都被称为科恩，但却没有一个单一的利维（Levy）——这可能表明集体的皈依。此外，一些伊斯兰教化的柏柏尔人部落保留了某些犹太人的习俗，比如在安息日前夜不点燃灯火，并避免在春天的节日里使面包发酵，不过这最后的事实只是有助于强化赫希伯格的信念：“古代基督教从北非完全消失了，而犹太教却历经数代而延续下来。事实上，不仅基督教的柏柏尔人成为了穆斯林——改宗后的柏柏尔人亦然。只有属于亚伯拉罕后裔的犹太人保持未变。”〔32〕

---

〔31〕 Haim Ze'ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 94－97.

〔32〕 H. Z. Hirschberg, “The Judaized Berbers in North Africa”, *Zion*, vol. 22, 1957, 19. 也请参看另外一篇试图采用赫希伯格“族群”观的审慎的论文，J. Chetrit and D. Schroeter, “Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord”, 载于 P. Balta, C. Dana and R. Dhoquois－Cohen (eds.), *La Méditerranée des Juifs*, Paris: L'Harmattan, 2003, 75－87。

赫希伯格的信念是如此坚定，以致他忘记了他的种族宗教信仰——阿拉伯人也是伟大族长的后裔。但这个典型的疏漏并不重要。更为重要的是，他不断努力地去证明犹太人是一个被从其古老祖地上驱走，并处于流浪和流亡状态的民族-种族，正如我们迄今为止所看到的，这个观点满足了主流犹太复国主义历史编纂学的规则要求。他无力超越指导他所有研究的日益纯粹的本质论者的意识形态，这损害了他的著作，正是这种错误构成了支撑以色列教育体系中标准历史课本之共同态度的"科学源泉"。

安德烈·舒哈基(André Chouraqui)是一位出生在阿尔及利亚的法籍犹太裔学者和公众人物。他较少关注他纯粹的血统，他的著作《东方与西方之间：北非犹太人史》(*Between East and West*: *A History of the Jews of North Africa*)显示出重大的历史编纂学的转变："但是，当最后的柏柏尔人基督教团体只存活到12世纪，北非的犹太教却直到今天都保有其改宗者的忠诚。在20世纪中叶，估计一半的北非犹太人是柏柏尔皈依者的后裔。"[33]

在估算马格里布犹太人团体的柏柏尔人后裔的比例方面，舒哈基没有比赫希伯格更多的资料——他们很可能同样都把9%说成了99%。在1950年，他的著作最初以法文出版，显然力图与马格里布的法国学者保持一致。当时，古代犹太教乃是一种强大的改宗化的宗教这种广为传播的观点难以反驳，该书后来的希伯来语读者被提供了一种关于北非犹太人血统的更少种族中心主义和更为合理的版本。这本书突出了犹太人努力改变迦太基人信仰，并毫不犹疑地将这种在整个地区日益增长的影响与柏柏尔人的大规模犹太化联系在一起。舒哈基也写到了犹太女王卡希娜，认为尽管她也无情地对待她的犹太臣民，"但在现代之前犹太民族的最后几次战斗不是那些公元1世纪在犹太人的土地上反抗罗马的战斗，

---

〔33〕 André N. Chouraqui, *Between East and West*: *A History of the Jews of North Africa*, Philadelphia: The Jewish Publicantion Society of America, 1968, 37-38.

而是公元 7 世纪在非洲反抗阿拉伯人的战斗。"〔34〕

一如我们将看到的，舒哈基的民族激情有点儿误导了他：那些不是 20 世纪前犹太人民反抗阿拉伯人的最后几次战斗。就在卡扎尔人大量皈依犹太教之前，他们在阻止伊斯兰教推进方面所做的要胜于卡希姗和她的柏柏尔人犹太部队，甚至在北非的战斗结束后卡扎尔人也获得了成功。但在我们开始研究那些东部"边远的犹太人"（位于马格里布以东的伏尔加河和顿河流域）之前，有必要提及将马格里布犹太人视为犹太化的柏柏尔人和跟随伊斯兰教军队而来的犹太化的阿拉伯人后裔这一观点的重要性。此说法来自语言文献学领域。

特拉维夫大学的保罗·韦克斯勒（Paul Wexler）教授的研究志趣主要在西班牙犹太人方面。但因为这个团体的历史在其早期阶段涉及北非的犹太人团体，所以，他能够对这个问题进行新的阐述。他的著作《西班牙犹太人的非犹太血统》（*The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*）主张，"西班牙犹太人主要是在西亚、北非和南欧兴起的第一批犹太人与 12 世纪之间的这个时期内，皈依犹太教的阿拉伯人、柏柏尔人和欧洲人的后裔。"〔35〕当然，在那些团体中可能有一些朱迪亚犹太人的后裔，但他们一定是微弱的少数。韦克斯勒是如何得出这样一个与他所工作的学术领域的霸权话语相对的异端结论的呢？

韦克斯勒认为，有关伊比利亚半岛犹太人群体早期形成的历史证据，存在着无可弥补的不足，这迫使我们依赖他们语言的演化和他们的人种志的资料。作为一位"语言文献学的考古学家"，韦克斯勒巧妙地在今天仍使用的文本和语言中追踪发现语言遗迹，并断言西班牙犹太人的血统极为多样化，几乎没有朱迪亚犹太人的血缘。他们中大部分在公元 7 世纪早期与穆斯林征服者一道从北非来到欧洲，在犹太 - 伊比利亚的语言

---

〔34〕 在英文版中没有发现这些句子，但却出现在希伯来语版中。请参看 *A History of the Jews of North Africa*, Tel Aviv: Am Oved, 1975（希伯来语版），65。

〔35〕 Paul Wexler, *The Non - Jewish Origins of the Sephardic Jews*, New York: SUNY, 1966, xv.

和文化中能够发现来自马格里布的犹太－阿拉伯语，以及柏柏尔人习俗的踪迹。如果从语言的角度来说，阿拉伯语是一个决定性因素，但从文化－宗教和人口的角度来看，柏柏尔人的存在则具有最重要的意义。[36]

此外——这可能是韦克斯勒最重要的发现——希伯来语和阿拉姆语只是在公元10世纪才出现在犹太人的文本中，且不是当地更早的语言发展的产物。这意味着在公元1世纪初，来自朱迪亚的流亡者或移民没有定居在西班牙，或传入他们原来的语言。在公元第一个千年，欧洲的犹太教信仰者不知道希伯来语或阿拉姆语。只是在穆斯林世界的传统阿拉伯语和基督教世界的中世纪拉丁语成为宗教典范之后，犹太教才采用并宣传自己的作为一种高级文化符号的宗教语言。[37]

韦克斯勒的理论也许能解释以色列历史课本中的巨大谜团。对于在西班牙存在着一个如此庞大的犹太人团体——一个充满活力和创造性的团体，在数量上远远多于曾经在意大利、南高卢和日耳曼人土地上出现过犹太教信仰者群体——官方学者没能提供一个合理的解释。

在公元初期几个世纪中的伊比利亚半岛，犹太教可能主要在改宗了的罗马士兵、奴隶和商人中间开始成长起来——一如它在地中海西北部的其他帝国殖民地那样。在《新约圣经》中，保罗写道："每当我到西班牙去的时候，我会去见你们"（《罗马书》15:24），他可能想到那里，去为正在开始组建的第一批犹太人基督徒聚会布道。在埃尔维拉（Elvira）举行的主教会议所采用的决议，提供了在公元4世纪的西欧南部地区，一神教的融合仍处于强大状态的证据。[38]后来，主要是在公元7世纪，西哥特（Visigoth）统治者严厉对待犹太教信仰者和新的改宗者，驱使他们中的许

---

〔36〕 Paul Wexler, *The Non - Jewish Origins of the Sephardic Jews*, 105 - 106.

〔37〕 Paul Wexler, *The Non - Jewish Origins of the Sephardic Jews*, 118.

〔38〕 请参看 Alfredo M. Rabello, *The Jews in Spain before the Arab Conquest in the Mirror of Legislation*, Jerusalem: Zalman Shazar, 1983（希伯来语版）, 29 - 30. 关于西哥特人对待皈依的态度，请参看"犹太人的改宗论（"Jewish Proselytism"）"，载于 Solomon Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, New York: Kraus Reprint, [1937]1979, 42 - 56。

多人逃到了北非。但历史性的复仇时刻不久就到来了。

穆斯林对伊比利亚的征服,始于公元711年,主要由可能有许多改宗者的柏柏尔人兵团来执行。这些改宗者扩大了更为古老的犹太团体的人口规模。同时代的基督教原始资料谴责各个城市中的犹太人的背叛行为。犹太人欢迎入侵的军队,甚至被入侵者征召为后备部队。事实上,随着许多基督徒的逃离,犹太人——基督徒的对手——被任命为许多城市的代理总督。

在《流亡中的犹太人》的汇编中,本-锡安·迪努尔把许多引自阿拉伯人的资料包括进来,阿拉伯人的资料证明了基督徒的资料,比如下面这一段:

> 被派遣进攻埃尔维拉的第三兵团包围了这个国家的首都格拉纳达(Granada),并把执行封锁的任务交给了由穆斯林和犹太人组成的地方部队,这是在能找到犹太人的每个地方,第三兵团所做的事情。占领卡尔莫纳(Carmona)后,穆萨(Musa)进攻塞维利亚(Sevilla)……在持续几个月的围攻之后,穆萨占领了该城,基督徒逃往了贝雅(Baya)。穆萨把犹太人作为常备军留在了塞维利亚,他向梅里达(Mérida)推进。此外,当塔里克意识到托莱多(Toledo)是空城时,他把犹太人带进来,并让他的一些人与犹太人一道留下来,自己则带军继续向瓦迪埃尔·哈亚拉(Wadi al-Hajara)[瓜达拉哈达(Guadalajara)]进军。[39]

塔里克·伊本·齐亚德(Tariq ibn Ziyad)是最高指挥官和伊比利亚半岛上的第一位穆斯林总督[直布罗陀(*Gibraltar*)就是以他的名字命名的]。塔里克是一位来自犹太化的奈弗卡部落的柏柏尔人。他到达西班牙时军队人数是7000人。由于许多当地人加入他们之中,他的军队很快就发展到2.5万人。迪努尔说,"他们中有许多犹太人。"这位犹太复国

〔39〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 116-117.

主义历史学家从西班牙学者那里得到他的资料，不情愿地承认了一些西班牙学者的主张："所有在西班牙参加阿拉伯人征服的柏柏尔人都是犹太化的柏柏尔人。"〔40〕

认为对西班牙的征服是穆斯林和犹太教的柏柏尔人之间协调合作的行动，是毫无根据的夸大其词。但正如我们所看到的，入侵开始之际，两种宗教在伊比利亚开始了成果丰硕的合作，因此有理由假定，犹太人受到优待的地位有利于他们团体的富有意义的扩张。不过，定居的犹太人使异教徒和基督徒改宗的本领只是在穆斯林出现的早期阶段才行得通。当时基督教的霸权退却了，而大规模皈依伊斯兰教还没有开始。〔41〕在9世纪，这种选择权开始缩减，尽管它从未完全终结。

伊斯兰化浪潮没能阻止住来自整个南欧的犹太教信仰者，甚至更多的来自北非沿海的犹太教信仰者的移民。在他论述西班牙犹太人的那部重要著作中，伊扎克·贝尔赞赏地指出，阿拉伯人的西班牙成为了"犹太人的避难所"。〔42〕从人口统计方面来看，由于改宗化、征服与移民浪潮，犹太团体繁盛起来。而从文化上看，由于它与安达卢斯（Al-Andalus）王国以及其后众多公国之间存在着值得赞誉的合作关系，犹太团体也兴旺起来。在日益冷酷无情的一神教越来越多地以对异端的唾弃、经常性的迫害来表达自己的中世纪的世界中，穆斯林地区的犹太人的生活证明了多元宗教社会的可能性和潜在价值。与此同时，在欧洲另一端的一个王国也因其免于宗教狂热而著称。

---

〔40〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 24 – 25. 他请读者去参阅如下这部著作：Eduado Saavedra, *Estudio sobre la invasion de los árabes em España*, Madrid: Progreso Editorial, 1892, 89。

〔41〕 Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York: The Free Press, 1992, 19.

〔42〕 Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1971, 24. 他是根据牧师波多(Bodo)的故事而得出这个观点。波多于公元839年来到萨拉戈萨(Zaragoza)，并在那里皈依了犹太教，取名为以利亚撒。

犹太人的卡根们?在东方兴起的一个奇异帝国

在西班牙犹太人黄金时代的10世纪中叶,哈斯代·伊本·沙普鲁特(Hasdai Ibn Shaprut),一位物理学家和科尔多瓦(Cordoba)哈里发阿布达尔-拉赫曼三世(Abd ar-RahmanIII)宫廷中的重要政治家,曾写信给卡扎尔人的国王约瑟·本·亚伦(Joseph ben Aaron)。关于与东欧接界的一个伟大的犹太帝国的谣言已经传到了大陆西端的犹太精英那里,并激起了强烈的好奇心:难道终于有了一个没有屈服于穆斯林或基督徒大国的犹太王国?

那封信以赞美这位国王的一首诗歌开始——哈斯代的秘书和伊比利亚半岛最重要的希伯来语诗人梅纳赫姆·本·萨鲁克(Menahem ben Saruq)创作的一首离合诗〔43〕——接下来是作者的自我介绍(当然,特别提到了是一位来自耶路撒冷流亡者的后裔),和对他生活其中的王国的描述。而后,他讲到了正题:

> 商人们告诉我说有一个被称为卡扎尔的犹太人王国,而我不相信,认为他们这样说是为了取悦和接近我。直到使者们从君士坦丁堡(Constantinople)抵达我这里,在我问他们有关那个王国的情况之前,对商人们的说法我都感到困惑。使者们带着他们国王赠给我们国王的礼物。他们向我保证那是真事,那个王国被称为卡扎尔,在君士坦丁堡和他们国家之间,走海路需要十五天行程,而走陆路,则在我们之间隔着许多国家。它的国王的名字是约瑟……当我听到这一切,我浑身充满力量,我的双手变得强壮,我的希望增加,我向在天上的父鞠躬敬意。我找到了一位忠实可靠的使者,把他派到您的土地

〔43〕 关于这位诗人的论述,请参看 Tova Rosen - Mokked, "Khazars, Mongols and pre - Messianic Sufferings", 载于 *Between History and Literature*, Michal Oron (ed.), Tel Aviv: Dionon, 1983 (希伯来语版),41 - 59。

上去查明真相，并问候国王陛下和您仆人我们的弟兄们，但如此行事是困难的，因为距离太遥远了。〔44〕

哈斯代接着描述了派送这封信过程中所面临的各种困难，最后他直接问了几个问题：国王属于什么部落？君主国的制度是什么？它是像《托拉》中祖先做的那样自父传子吗？王国的疆域有多大？它的敌人都是谁？它能统治他们吗？战争比安息日重要吗？国土的气候怎么样？等等。哈斯代无限好奇，他为此礼貌地表达了歉意。

我们不知道过了多长时间，卡扎尔国王的答复才被送到，但在现存的一封信中，国王约瑟尽其所能地回答了哈斯代的问题。他描述了他的血统和他的王国的疆界：

> 您问了我们所属的民族和家族的情况。请您确知，我们是雅弗(Japhet)和他孙子陀迦玛(Togarmah)的后裔……据说，在陀迦玛时期，我的祖先仅有少数几个人，但上帝给予他们力量和勇气，他们与许多比他们强大得多的民族战斗。在上帝的帮助下，他们驱逐了那些更强大的民族并定居在他们的土地上……许多代人过去了，直到出现了一位名叫布兰(Bulan)的国王。他是智慧和敬畏上帝的人，他完全信赖上帝，清除了国土上的所有巫师和偶像崇拜者，生活在上帝的庇护之下……这位国王传唤他的所有臣属和仆人，告诉他们这一切。他们满意地接受了国王的判断，并加入到了舍金纳的庇护之下……此后，出现了一位名叫俄巴迪亚(Obadiah)的国王，他是布兰的后裔，一位正直诚实的人。俄巴迪亚改革了王国并根据正当的顺序设定法律，建造犹太会堂和神学院，并引进了许多犹太圣哲……〔45〕

---

〔44〕 哈斯代·伊本·沙普鲁特的信件和卡扎尔人的国王约瑟的答复，可在如下这部书中找到，请参看 Abraham Kahana (eds.), *The Literature of History*, Warsaw, 1992 (希伯来语版),38。

〔45〕 Abraham Kahana (eds.), *The Literature of History*, 42 – 43. 这些信件最初的印刷版本由艾萨克·亚伯拉罕·阿克里斯(Issac Abraham Akris)于 1577 年或在 1577 年前后出版。

这位国王以一种史诗般的华丽风格写信。他描述了对犹太教的皈依，列举了推动他的祖先们选择犹太教而非其他两个一神教信仰的原因。信中充满了对《托拉》和律法的热诚的信仰，他接着描述他的王国的位置、疆域、人口和他的敌人与对手（俄罗斯人、以实玛利人）的力量。

对上述那些古老文本的各种文学修饰和补充，导致一些学者断定，那些信件特别是那位国王的答复，不是写于公元 10 世纪，可能是穆斯林作家伪造或修改的产物。约瑟的信件有两个版本，一封长信和一封短信，但在短的版本里的一些术语不在阿拉伯语的词汇之中，而且它最初的作者不在穆斯林文化世界的范围之内。而且，对《圣经》希伯来语"反向关联（*vav hahipukh*）"这种独特的语言应用，表明哈斯代的信件和那位国王的答复不是由一人写成。卡扎尔国王的那封信可能被多次复写和修改，但它的核心信息似乎完全值得相信，因为它与同时代的阿拉伯人的记述相一致，因此，不能不加以考虑而仅仅当做是文学创作抛弃之。〔46〕

无论如何，存在着一些 11 世纪晚期的证据。尽管那时国家之间交往困难，但在整个犹太知识界都能找到这两封信的几个版本的复件。比如，拉比耶胡达·阿尔-巴赛罗尼（Yehuda al-Barzeloni）就质疑那些复件的真确性，并评论说，"我们看到过国王约瑟，即卡扎尔祭司亚伦的儿子写给伊扎克的儿子拉比哈斯代的那封信的一些版本，但不知道它是否是真的。"即便这位厌恶虚构故事的辛辣学者，最后也逐步确信并承认："卡扎尔人皈依犹太教，并有着皈依了犹太教的国王，我听说所有这一切都写在当时活着的以实玛利人的著作中，他们把这一切都写进了他们的著作中。"他因此复制了国王约瑟的信件，并在自己的著作中引用了一部分。〔47〕

---

〔46〕 关于这封信真实性的论述，请参看如下这篇优秀论文：Menahem Landau, "The actual status of the problem of the Khazars", *Zion* 13 (1953), 94-96；也请参看 D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton: Princeton University Press, 1954, 125-170。

〔47〕 有关拉比耶胡达·阿尔-巴扎尼罗认识那些信件的整个经过和评论，请参看 Simcha Assaf, "Rabbi Yehudah al-Barceloni on the missive of Joseph the Khazar King", *Sources and Research on Israel's History*, Jerusalem: Harav Kook, 1946（希伯来语版），92-99。

几乎可以确定的是,12 世纪的拉比耶胡达·哈列维(Yehudah Halevi)熟悉这些信件。他将卡扎尔的君主皈依犹太教归因于一次三种一神教各抒已见的集体会议。他的著作《库萨里》(*Kuzari*)开篇对那次会议的描述改编自国王约瑟的信件,尽管在风格和细节上有一些变化。[48]应指出的是,比耶胡达·哈列维年轻几十岁,普罗旺斯(Provence)的卡巴拉教的创始人之一的拉巴德(Rabad)[拉比亚伯拉罕·本·大卫(Abraham ben David)],曾写过东欧犹太人:"那里有皈依了犹太教的卡扎尔民族,他们的国王约瑟送了一封信给伊扎克的儿子,会长和拉比哈斯代·本·沙普鲁特,告诉哈斯代他追随拉比,他的人民也是如此。"拉巴德接下去说道,当他在托莱多(Tolitula)的时候,他遇到过犹太学生。那些学生告诉他他们是卡扎尔人,信奉拉比的犹太教。[49]

尽管犹太化的希米亚人和柏柏尔人几乎从共同意识中被抹掉了,但就卡扎尔人来说,要留下空白页更为困难。首先,现代世俗的公众都知道《库萨里》这部耶胡达·哈列维于 1140 年完成的神学论著由于作者与圣地的特殊联系,在犹太传统和犹太复国主义文化公认的传统中,他是一位受到高度尊重的人物。其次,在阿拉伯人、波斯人、拜占庭帝国、俄罗斯人、亚美尼亚人、犹太人甚至是中国人的原始资料中都有着大量的关于卡扎尔王国的证据。他们都承认它曾十分强大,许多原始资料中还提到了它出人意料地皈依了犹太教。

此外,对于卡扎尔王国的历史地位和它解体后的诸多事件,东欧最早的犹太历史编纂学中都有所反映。东欧犹太历史编纂学在前述那个问题上斗争了几十年,甚至犹太复国主义者中的过去的重构者们,长期以来在

---

〔48〕 在他著作的开始之处,哈列维说道:"[它]使我记起了与一位卡扎尔国王一起学习的那位拉比的论点。那位国王大约在四百年前皈依了犹太教。历史著作中详细记录了那位国王的故事",*The Kuzari*: *In Defense of the Despised Faith*, Northvale: Jason Aronson, 1998, 1。

〔49〕 "The book of the Kabbalah of Abraham ben David",载于 *The order of the Sages and the History*,复制于牛津的克拉兰敦,1967(希伯来语版),78 - 79。

处理那个问题上都犹疑不决。其中极少数人曾试图适当而彻底地研究它。但对卡扎尔帝国的广泛兴趣最终开始变小了,在以色列存在约 10 年之后,随着以色列关于记忆的统治集团的兴起,此种兴趣几乎消散殆尽。

尽管中世纪的卡扎尔王国存在于遥远晦暗之中,而且没有任何杰出的神学家像《圣经》作者在他们的时空中所做的那样,去赞美它,使它名垂千古。不过,外部的原始资料对它的证实,远比有关大卫和所罗门王国所存在的资料多样和丰富。犹太教的卡扎尔王国一定远远大于历史上在犹大王国土地上存在过的任何一个王国。它也要比希米亚或迪哈娅·阿尔-卡希姗的沙漠王国强大。

卡扎尔人的故事令人着迷。它开始于公元四世纪,当时一些游牧部落随着匈奴人(Huns)一起浪潮般地向西推进。与沿着伏尔加河和北高加索的大草原兴起的一个庞大帝国一道,卡扎尔人的故事不断延续着,并随着 13 世纪蒙古人(Mongol)的入侵——它扫除了那个独特王国的所有踪迹——而终结。

卡扎尔人是强大的突厥人(Turkic)或匈奴-保加尔人(Bulgar)部落的联盟。在开始定居的时候,他们就与已居住在黑海(Black Sea)和里海(Caspian Sea)——曾长期被称为卡扎尔海——之间的山脉和草原上的斯基泰人(Scythians)往来。〔50〕在其顶峰时期,卡扎尔王国包含了阿兰人(Alan)、保加尔人、马札尔人(Magyar)和斯拉夫人等各种各样的部落和语言群体。卡扎尔人向所有人征税,并统治着一个辽阔的大陆,从西北部的基辅延伸到南部的克里米亚半岛(Crimean Peninsula),从伏尔加河上游到今天的格鲁吉亚(Georgia)。

---

〔50〕　在雅古特·阿尔·哈马维(Yaqut al-Hamawi)的《地理词典》[(*Book of the Countries*)(*Kitab mu'jam al-buldan*)]中,甚至还有对他们外表的描述,该书引用了伊本·法德兰(Ibn Fadlan)的话:"卡扎尔人不像突厥人。他们是黑色头发,有两种卡扎尔人。一种被称作是卡拉(Kara)—卡扎尔人[黑肤色卡扎尔人],他们黝黑的近于深黑色,好像是印度人;另一种白肤色的阿克(Ak)—卡扎尔人,他们十分俊美。"转引自 Kahana (ed.), *Literature of History*, 50。

自公元 6 世纪以来,波斯人和随后的穆斯林的记述都清楚地显现出卡扎尔人传说中的早期阶段。他们侵入了萨珊王国,不断侵扰其边界居民。他们远达今天伊拉克的摩苏尔(Mosul)附近地区。公元 7 世纪初,在波斯国王库思老二世(Khosrau II)统治时期,与卡扎尔国王之女的一段婚姻确定了一个联盟,这使得波斯人能够在高加索山脉的隘口修建要塞。人们仍能看到那些对抗卡扎尔入侵的要塞遗迹。亚美尼亚和拜占庭的资料揭示出随后的一些年中,卡扎尔人与东罗马帝国结盟对抗波斯人,并成为地区力量平衡的一个重要因素。公元 7 世纪的亚美尼亚主教瑟贝奥斯在他的《希拉克略史》(*History of Heraclius*)一书中写道:"他们[亚美尼亚的贵族们]去侍奉北部土地上的国王,伟大的卡根(Kagan)。按照他们的国王,卡根的命令,他们穿越乔帕斯(Jor pass)去援助希腊的国王。"〔51〕

卡根——卡扎尔王国统治者的称号——与拜占庭帝国保持了广泛的关系。未来的皇帝查士丁尼二世(Justinian II)曾被放逐到克里米亚,在公元 7 世纪末逃到卡扎尔王国,并在那里与一位卡扎尔公主结婚。这位公主被重新命名为狄奥多拉(Theodora),她后来成为了一位势力强大的皇后。上文所述不是这两个王国之间惟一的婚姻关系。在公元 10 世纪,统治者兼作家君士坦丁七世普菲洛杰尼图斯(Constantine VII Porphyrogenitus)写道:"皇帝立奥(Leo[III])……与卡扎尔王国的卡根联姻,接受他的女儿作为[他的儿子君士坦丁五世(Constantine V)]的妻子,这羞辱了拜占庭帝国和他自己,因为他由此抛弃了祖先的戒律,充满蔑视地对待祖先。"〔52〕

这次非传统的王朝间的联姻发生在公元 732 年,因这场婚姻而出生的那位男孩儿后来成为了皇帝,被称为卡扎尔人立奥(Leo the Khazar)。这也是这两个强大王国外交关系的顶峰。在多次战斗中,卡扎尔人成功

〔51〕 转引自 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 47 – 48.(不能确定瑟贝奥斯写了这部书)。

〔52〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 51.

阻止了穆斯林向北的军事行动,并暂时将拜占庭帝国从将会加速其瓦解的险恶的包围中解救了出来。

大量的阿拉伯编年史家都描述过穆斯林和卡扎尔人之间的许多战斗,他们没有任何疑虑和不安地抄录着彼此的著作。伊本·阿西尔(Ibn al-Athir)写道:"穆斯林和卡扎尔人的战斗十分残酷,双方拒绝妥协。后来,卡扎尔人和突厥人战胜了穆斯林……当阿尔·加拉(al-Jarrah)在战场上阵亡之后,卡扎尔人觊觎[这个国家],并向纵深挺进,到达了摩苏尔。"〔53〕上述情况发生在公元730年,但反击不久就发生了。经过巨大的后勤努力和更多的战斗之后,阿拉伯军队设法击退了顽敌。后来成为哈里发麦尔旺二世(Marwan II)的指挥官甚至带领强大的军队进入卡扎尔王国境内,他退兵的条件是卡根皈依伊斯兰教。卡扎尔的君主接受了该条件,阿拉伯军队撤退到高加索山脉,那里成为了卡扎尔王国和穆斯林世界的最后边界。正如我们将要看到的,异教的卡扎尔王国的暂时皈依意义不是很大,尽管它的许多臣民接受了穆罕默德的信仰。

大部分资料都把卡扎尔王国描述为一个拥有高度原创性的二元管理体制:一位最高的神圣领袖和一位实际执政的世俗领袖。艾哈茂德·伊本·法德兰是一位外交家和作家。公元921年,哈里发阿尔-穆克塔迪尔(Al-Muqtadir)派他经伏尔加河去保加尔人的国家,他穿越卡扎尔王国,并在他罕有的旅行日记中描述了它。关于卡扎尔人和他们的政治制度,他写道:

> 至于被称为卡根(Khakan)的卡扎尔人的国王,人们每4个月才能见他一次,而且要保持一个表示恭敬的距离。国王被称为伟大的卡根,他的代理人被称为卡根的大公。正是[后者]指挥军队,掌管王国和照管着它。他率军出击和突袭,附近的国王都屈从他。他每日以恭敬顺从的仪礼拜见伟大的卡根,显示他本身的恭顺和

〔53〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 48.

谦逊。〔54〕

在地理学家和编年史家阿尔－伊斯塔赫里（Al-Istakhri）大约写于公元932年的著作中，人们发现了更多的信息。他的描述更为活泼生动：

至于他们的政治制度和政府，他们的统治者被称为卡根·卡扎尔，他比卡扎尔人的国王地位要高，尽管正是国王授权给他。当他们想授权给一位卡根时，他们一般用一根丝带掐住他的脖子，当他几乎要窒息而死时，他们会问他你想统治多久？他回答，多少多少年。如果他在所说的那年之前死去了，则[万事大吉]；要不然，他那时也要被处死。只有显赫的家族的子孙才可能充任卡根这个职位，他没有实权，但当民众出现在他面前时，他们会崇拜和敬慕他。不过，除了一小部分人，比如国王和他的等级中那些人之外，没有人可以进入卡根的所在地……只有忠信于犹太教的人才可能被任命为卡根。〔55〕

其他阿拉伯人的资料证实了在卡扎尔王国存在着一个二元权力体系。那是一个高效的政体——它在伟大的卡根周围保持一种神秘氛围，并利用最为杰出和最有能力的贵族充任大公，大公则履行着一位军事总督的职责。环绕在卡根身上的神圣光环，没能阻止他拥有25位正妻和60位小妾，尽管这未必是在虔诚地仿效《圣经》中的国王所罗门。

统治者的统治中心是首都伊提尔（Itil），位于伏尔加河汇入里海的河口边上。遗憾的是，大的支流的河道改变和海平面的上升似乎淹没了那座城市，确切位置仍然不得而知。如果这个王国保留过文献档案，也已丢失了，学者们不得不主要依赖外部资料。伊提尔大体上是由帐篷和木屋组成的一个城市，只有统治者的住所由砖建成。伊本·法德兰的描述提

〔54〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 24. 10世纪的编年史家艾哈茂德·伊本·鲁斯塔（Ahmad Ibn Rustah）写道，代理人也被称为"阿伊沙（Aysha）"。请参看 Abraham Polak, *History of a Jewish Kingdom in Europe*, Tel Aviv: Bialik, 1951（希伯来语版），286。

〔55〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 42－43.

供了一些细节:

> 阿尔-卡扎尔是一个地区(和气候区)的名字,它的首都被称作伊提尔。伊提尔是从俄罗斯人和保加尔人的[土地上]流入阿尔-卡扎尔的一条河流的名字。伊提尔是一座城市,阿尔-卡扎尔是王国的名字而不是城市。伊提尔包括两个部分……国王居住在城墙环绕的西部,长度为1帕勒桑(parasang),但建造得凌乱不对称。他们的房屋除了少数由泥土建成外,都由毛毡制成。那里有市场和公共浴室。〔56〕

那里的居民不再像他们的祖先那样是游动的牧人了,但民众每年春天都要迁移到农村地区去耕地,而在首都度过严冬,因为它接近里海而气候更为温和。阿尔-伊斯塔赫里记述道:

> 在夏天,他们到20里格(League)远的田地去耕种和收割。因为一些田地挨着河流,其他则接近牧场,因此,他们用手推车和河运来运送它[农产品]。他们的主要食物是稻米和鱼。国家发放给他们的蜂蜜和大麦,是从俄罗斯人和保加尔人地区运到他们那里的。〔57〕

阿尔-伊斯塔赫里还描述了另外一个城市:"卡扎尔有一个城市名叫萨曼达尔(Samandar)……它有许多花园,而且据说有大约400个葡萄园,一直远到塞里尔(Serir)的边界。它的大部分农产品是葡萄。"〔58〕众所周知,在统治者迁居到伊提尔之前,萨曼达尔曾是卡扎尔人的首都,捕鱼业是民众生计的一个重要资源。

这样,我们知道卡扎尔人是典型的稻农,是鱼和酒类固定的消费者,尽管王国的大部分收入来自征收通行费。卡扎尔帝国横跨丝绸之路(the Silk Road),还控制着伏尔加河和顿河,这些都是重要的运输路线。其他

---

〔56〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 23.

〔57〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 24.

〔58〕 转引自 Polak, *Khazaria*, 282。

收入是对王国管辖下的众多部落征收重税。卡扎尔人以他们繁荣的贸易,特别是皮毛和奴隶的贸易而闻名。不断增长的财富使他们能够保持一只强大而训练有素的,控制着南俄和今天乌克兰东部所有人的军事力量。

到目前为止,阿拉伯编年史家的描述与国王约瑟的信件的记述相符甚至一致。不过,卡扎尔语言的问题则模糊不清。毫无疑问,巨大混合的部落和人口,会言说各种各样的语言和方言,但卡扎尔权力精英的语言是什么呢? 在阿尔-伊斯塔赫里之后的阿尔-巴克里(al-Bakri)写道:"卡扎尔人的语言不同于突厥人和波斯人的语言,也不像其他任何民族的语言。"〔59〕不过,大部分研究者认为卡扎尔人的口语由匈奴-保加尔人的方言和取自突厥语系的其他方言组成。

但毫无疑问,卡扎尔人的宗教语言和书面沟通的语言是希伯来语。少数现存的卡扎尔人文献证明了这一点。公元10世纪生活在巴格达的阿拉伯作家阿尔-纳迪姆(al-Nadim)进一步证实了此事:"至于突厥人和卡扎尔人……他们没有自己的字母表,卡扎尔人用希伯来语进行写作。"〔60〕在克里米亚半岛发现了用非闪语写作的碑文,里面有希伯来语字符;那些字符中的两个(*shin* 和 *tzadik*),大概在卡扎尔人对俄罗斯人的早期统治过程中,最终编入了西里尔(Cyrillic)字母。

为什么卡扎尔帝国没有采用希腊语或阿拉伯语作为宗教用语和高级交往的语言呢? 当卡扎尔人的邻人大体上都皈依基督教或伊斯兰教的时候,他们为什么会成为犹太人呢? 另外一个问题是:这种令人惊异的改宗化何时开始的呢?

卡扎尔人与犹太教:一个长久的爱情事件?

卡扎尔自己留下来的少数残存的记述之一,是被学者们称为剑桥文

〔59〕 Polak, *Khazaria*, 281. 一些记述暗指他们的语言确实与古代保加尔人的语言相似。

〔60〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 17.

献（Cambridge Domument）的那份重要文献。其真实性比约瑟国王的信件要更少争议。在著名的开罗犹太会堂的贮藏室（*Cairo genizah*）中，发现了一份国王约瑟宫廷的犹太卡扎尔人所写的希伯来语手稿。该手稿于1912年出版，自此一直保存在剑桥大学图书馆。〔61〕我们对于手稿的作者和收信人几乎一无所知，但看上去它写于公元10世纪，可能是另外一次答复哈斯代的请求。该文本零碎不全，缺失了许多字，但仍然是一份丰富的资料来源。缺失了几行字后，这封信可识读如下：

> 亚美尼亚人和我们的祖先逃离他们……[因为他们不能]忍受偶像崇拜者的奴役。[卡扎尔王国的贵族们]接纳了他们，[因为卡扎尔的人们]在开始时期没有《托拉》。[他们也]一直没有《托拉》和《旧约圣经》，与当地的居民通婚[与他们混居]。卡扎尔人了解到了他们的事迹，并和他们一起出去[不断征战]。他们成为了[一个]民族。他们仅仅是依赖行割礼的圣约。[他们中的一些人]遵守安息日。在卡扎尔王国的土地上没有国王。只有在战斗中获得胜利的那个人，他们才会任命他为军队的将领。这样一来，（恰好）在某一时刻，当时犹太人和卡扎尔人一起出发，按照卡扎尔人所习惯的方式进行战斗，在那一天，一位犹太人用剑证明了他的强大，把来进犯卡扎尔人的敌人击溃。后来，卡扎尔的人民按照他们古老的习俗，任命他为军队将领，接受他的统治。〔62〕

该文献也描述了穆斯林、基督徒和犹太人之间的一次三方各抒己见的遭遇——基本上类似于国王约瑟的信件中的描述，当然结论是以恰当决定的方式支持了犹太教。

---

〔61〕 Solomon Schechter, "An unknown Khazar Document", *Jewish Quarterly Review* 3 (1912 – 1913), 181 – 219. 也请参看 Vladimir A. Moin, "Les Khazars et les Byzantins d'après I'Anonyme de Cambridge", *Byzantion* 6 (1931), 309 – 325。

〔62〕 The Cambridge Manuscript, 载于 Schechter, "An Unknown Khazar Document", 213.

在那个时期,前述这种文学 - 历史的模式似乎很流行,因为早期俄罗斯编年史以几乎相同的方式描述基辅的弗拉基米尔一世(Vladimir)皈依基督教的情形,不过结果自然是有所不同。一位同时代的阿拉伯作家也描述了在一次激烈的神学辩论之后卡扎尔国王犹太化的情况。在他的文本中除了有神学辩论之外,还有犹太教学者在决定性的对质之前,雇佣了一位刺客毒倒了穆斯林学者,犹太人以这种方式"使国王转向了他的宗教并使国王改信。"〔63〕

被称之为剑桥文献的剩余部分,像它的开篇一样提出了一个关于卡扎尔人犹太化的有趣假设:

> 与卡扎尔的人们一道,犹太人以完全的悔罪而回归。而且犹太人开始从巴格达、呼罗珊(Khorasan)和希腊的土地上来到这里,这强化了当地人们的实力。犹太人按照众人之父[亚伯拉罕]的圣约自我鼓励。当地的人们任命智者中的一位作为最高统治者来统治他们。根据卡扎尔的语言,他们称他的名字为卡根。因此,甚至直到今天,在他之后出现的最高统治者都被称为卡根。至于卡扎尔的那位伟大的贵族,他们把他的名字改为萨布里埃尔(Sabriel),并进而使他成为统治他们的国王。〔64〕

这位萨布里埃尔可能就是约瑟信件中提到的国王布兰皈依后的名字,而且前述这个故事很可能不可信,对犹太化的这种戏剧化的描述很可能只是虚构的故事和布道。不过,在改宗化过程中,作为催化剂的那些关于迁移的故事,看来与理解卡扎尔的历史更为密切相关。犹太教的信仰者从亚美尼亚,从今天的伊拉克,从呼罗珊[它包括了今天伊朗、土库曼斯坦(Turkmenistan)、乌兹别克斯坦(Uzbekistan)、塔吉克斯坦

---

〔63〕 请参看地理学家阿尔 - 巴克里的说法,巴克里是转引自 Kahana, *The Literature of History*, 53。

〔64〕 The Cambridge Manuscript, 载于 Schechter, "An Unknown Khazar Document", 215 - 216.

（Tajikistan）、阿富汗（Afghanistan）和巴基斯坦（Pakistan）的部分地区］和从拜占庭的到来，很可能引发了这个奇异的王国皈依犹太教。改宗化的犹太人从对立的一神教基督教或伊斯兰教的竞技场被驱逐到了信奉异教的土地上。与曾发生过大规模犹太化的其他地区一样，在卡扎尔王国，犹太化开始于移民们，他们使异教徒确信他们的信仰更可取。随着哈斯蒙王国兴起，于公元前 2 世纪开始的大规模的大众改宗化运动，在公元 8 世纪的卡扎尔王国达到了顶峰。

卡扎尔－希伯来语关于犹太人迁移的记述，在阿拉伯的文献中找到了证据。阿拉伯编年史家阿尔－马苏迪（al-Mas'udi）写道：

> 关于犹太人，他们代表着国王、国王的宫廷和他的子民卡扎尔人。卡扎尔人的国王的犹太化发生在哈伦·阿尔－拉希德（Harun al-Rashid）哈里发统治期间。听说此事的许多犹太人从所有穆斯林城市和拜占庭，加入到他的阵营。原因在于在我们的时代回历 332 年（公元 944 年），拜占庭皇帝阿麦努斯（Armanus）［（罗马努斯）（Romanus）］强迫其王国境内的犹太人基督教化……鉴于此，许多犹太人从拜占庭逃到了卡扎尔人的土地上去了。〔65〕

阿拔斯王朝（the Abbasid）的哈里发哈伦·阿尔－拉希德生活于公元 763 年至公元 809 年。一般认定拜占庭帝国的皇帝罗马努斯的统治时间在公元 10 世纪上半叶。上述那段话暗示了卡扎尔王国和犹太教之间关系发展的几个阶段，第一阶段是在公元 8 世纪。我们已经看到，在那个世纪，卡扎尔人的军队侵入亚美尼亚，甚至到达了今天库尔德斯坦的摩苏尔城。在那些地区，仍然生活着许多犹太人团体——从古代的阿迪亚波纳王国以来一直存在的人民——他们已深入到亚美尼亚。也许正是在这次遭遇中卡扎尔人第一次受到了耶和华宗教的影响，而且当卡扎尔人的军队返回卡扎尔王国时，一些犹太教的信徒随军一起返回。人们还知道改

〔65〕 转引自 Polak, *Khazaria*, 287。

宗后的带有希腊人名字的犹太人，生活在黑海北岸，特别是在克里米亚半岛。〔66〕后来，他们中的一些人逃离了拜占庭皇帝的恶毒迫害。

耶胡达·哈列维在《库萨里》中指出，卡扎尔人于公元740年皈依，但这个日期可能不准确。在遥远的法国西部，一份大约写于864年的基督教文献声称，“所有‘卡扎里人（Gazari）’都遵从犹太教的戒律。”〔67〕在公元8世纪中期到公元10世纪中期的某一时期，卡扎尔人接纳犹太一神教作为他们特定的信仰和仪礼。认为这不是一次单一的、奇迹般的行为，而是一个漫长的过程，也是合理的。甚至国王约瑟那封可疑的信件也把皈依描述为发生在几个阶段：国王布兰被摩西律法的逻辑所劝服，并成为了一位犹太人，但只是他的孙子或曾孙国王俄巴迪亚，才“改革了王国并根据正当的顺序设定法律”，建造犹太会堂和神学院，采用《密西拿》和《塔木德》。还有人说他从遥远的地方请来犹太教的圣哲在他的臣民中加强这种真正的信仰。

如果说在19世纪，学者们对卡扎尔王国的皈依抱有怀疑，那么在今天，他们对这个问题已无争议。传播中的一神教到达了高加索和伏尔加河与顿河的大草原——今天的俄国南部——说服统治者和部落精英们，使他们相信惟一神的众多好处。问题仍然存在，为什么卡扎尔人选择犹太教而非其他一神宗教：它们的繁琐要求要少于犹太教？如果我们把在国王约瑟的信件、剑桥文献和耶胡达·哈列维著作中神奇的布道置于一旁，那么，留给我们的只是和希米亚王国皈依同样的解释。面临强大而一味贪婪的帝国而渴求维持独立，在这种情况下，东正教的拜占庭帝国和阿

---

〔66〕 Polak, *Khazaria*, 107. 另一理论暗指犹太人是从里海东部的呼罗珊到达卡扎尔王国的。请参看 Yitzhak Ben-Zvi, “Khorasan and the Khazars”, *The Lost Communities of Israel*, Tel Aviv: The Ministry of Defense, 1963（希伯来语版）, 239–246。

〔67〕 请参看 Peter B. Golden, “Khazaria and Judaism”, 载于 *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*, Aldershot: Ashgate, 2003, 134. 关于把犹太化的日期确定为861年的论述，请参看 Constantine Zuckerman, “On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor”, *Revue des Études Byzantines* 53（1995）, 237–270。

拔斯王朝的穆斯林哈里发，迫使卡扎尔王国的统治者采用犹太教作为一种防御性的意识形态武器。比如说，如果卡扎尔人接纳了伊斯兰教，那么他们就会成为哈里发的臣民。如果他们要维持异教徒的状态，他们就注定会被穆斯林所消灭，后者不能容忍偶像崇拜。当然，基督教也会长期地使他们屈从于东罗马帝国。从该地区古老的萨满教缓慢而逐步转化为犹太的一神教，也可能有助于卡扎尔王国的团结巩固和中央集权化。

卡扎尔人材料最重要的收集者之一是卡拉派信徒，一位名叫阿布拉姆·菲尔科维奇（Abram Firkovich）的俄罗斯人。这位孜孜不倦的研究者还十分虔诚；他对各种文献、圣典和坟墓碑文中的材料进行增删，而急于创造卡扎尔王国皈依的不是拉比的犹太教而是卡拉派教义这样的印象。由此，尽管他的保存工作具有价值，但他也毁坏了许多原始资料，造成了普遍的不信任。其他学者［主要是重要的历史学家亚伯拉罕·埃利亚胡·哈卡维（Abraham Eliyahu Harkavy）］最终发现了他的篡改，而且更为严谨和忠于原文献的研究揭示出卡扎尔的犹太教根本不属于卡拉派。完全可能的是，卡拉派教义和《塔木德》的犹太教一样，都在卡扎尔王国的广阔领土上传播，特别是传到了克里米亚半岛，但该王国的犹太教习俗或多或少属于拉比的犹太教。卡拉派在历史上的统一出现得很晚，以致不会成为推动卡扎尔人犹太化的第一催化剂，而且没有任何理由假定卡拉派接下去征服了所有卡扎尔人。此外，卡扎尔人皈依的时候，《塔木德》的副本仍然是罕见的东西，这使得许多改宗者采取了古老的宗教仪式，甚至是祭司式的献祭。在克里米亚半岛范格里亚（Phangoria）的一个葬人的洞穴中发现的一具尸体残骸，人们发现它身着皮革外套，其风格与《旧约圣经》中详细规定的耶路撒冷圣殿中助祭的着装相似。

但这个东方犹太王国的一个奇迹是它的宗教多元主义，人们为此仍在赞美它。这传承于它早期多神教的萨满教，而萨满教在该地区仍然盛行。正如阿尔－马苏迪写道："卡扎尔人首都的法律规定有七位法官：两位分配给穆斯林；两位分配给卡扎尔人，他们按照《托拉》进行裁决；两位分配给基督徒，他们根据《福音书》进行治理；一位分配给萨卡利巴

(Saqaliba)人、俄罗斯人和其他偶像崇拜者。"〔68〕

几乎可以肯定,卡扎尔人的势力为犹太人、穆斯林、基督徒和异教徒提供了保护。犹太会堂、清真寺和基督教教堂在它的各个城市中共存。伊本·豪卡尔(Ibn Hawqal)在公元976年至公元977年间所写的作品中对萨曼达尔的描述进一步证实了这一点:"有穆斯林生活在那里,在他们的居民点有清真寺,基督徒有教堂,犹太人有会堂。"〔69〕雅古特·阿尔-哈马维借用伊本·法德兰的经历,写道:

> 在这座城市(伊提尔)中,穆斯林有一座大型清真寺,他们在那里做祷告,每周五他们都会留在那里。清真寺有个高大的召集祈祷者和商贩的光塔。当卡扎尔人的国王在回历310年(公历922年)听说摧毁了位于达拉尔-巴布纳吉(Dal al-Babunaj)的犹太会堂时,他命令拆毁那座光塔,事情按他的命令完成了。他判处几个商贩死刑。他说:如果不是因为担心他们会摧毁穆斯林土地上的所有犹太会堂的话,我会毁掉这座清真寺。〔70〕

犹太人的铁板一块有时会胜过宗教宽容原则,但却没有废止它——尽管在皇帝罗梅纳斯统治时期,拜占庭帝国对犹太人进行迫害的时候,国王约瑟曾迫害基督教的卡扎尔人作为报复。不过,卡根们实行的政策类似于穆斯林的安达卢斯王国政策,是一种温和的一神教模式,与同时代的基督教文明或哈斯蒙王国的"全权主义"精神特质十分不同。穆斯林和基督徒在卡根的军中服役,当相同的信仰者处于敌对一方时,他们甚至可以免于作战。

剑桥文献证明了国王约瑟信件中关于卡根们有希伯来语名字的说法。国王约瑟的信件提到了希西家(Hezekiah)、玛拿西(Manasseh)、伊扎

---

〔68〕 转引自Polak, *Khazaria*, 288. 阿尔-伊斯塔赫里拥有类似的资料;请参看Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 45。

〔69〕 转引自Kahana, *Literature of History*, 5。

〔70〕 转引自Polak, *Khazaria*, 295。

克、西布伦（Zebulun）、梅纳海姆、便雅悯和亚伦。剑桥文献这份手稿提到了名叫便雅悯和亚伦的国王，这进一步证实了——尽管是部分地——国王信件的正确性。

手稿的作者还写道，“当时，他们在我们的土地上指出，我们的祖先来自西缅部落，但我们不能证明这个事情的真实性。”[71] 改宗者一直力图发现与《圣经》传说中的族长们有一些血缘上的直接关联，这种倾向影响了许多卡扎尔人，他们想确认他们是犹太人部落的后裔。在下一代人中，宗教意识变得更具决定性，并最终战胜了先前与偶像崇拜相关的部落认同。在新的自豪的一神教徒看来，异教的膜拜仪式变得令人憎恶，而在他们的后裔和他们想像的认同中，情况更是如此。因此，这个王国自视为是犹太人，而非卡扎尔人的王国。这样，在同时代的俄罗斯史诗中纪实性的描述如下：那不是卡扎尔人的，而是犹太人的国土（Zemlya Zhidovskaya）——这使它的斯拉夫邻居惊叹不已。

对一种神圣谱系的渴望还导致形成了新的文化标志。在国王约瑟的信件中，国王名单上包括了哈努卡（Hanukkah）这个名字，而剑桥文献中提到了一位名叫派撒（Pessah）的军队指挥官。这种按照宗教节日给人们命名的原创性做法，在《圣经》时代或者哈斯蒙王国中未被发现，在希米亚王国和它的后裔，以及遥远的北非犹太人中也没有看到过。在后来的时代，这些名字向西迁移到俄罗斯、波兰，甚至德国。

然而，仍然存在未能解答的问题：整个卡扎尔王国中，犹太人是否构成了一神教信徒的大多数呢？原始资料充满矛盾。一些阿拉伯作家断言犹太教的卡扎尔人是掌握权力的少数派精英。比如，阿尔－伊斯塔赫里

---

〔71〕 Schechter, “An Unknown Khazar Document”, 216. 但族人伊利达（Eldad the Danite）的传说也把卡扎尔人描述成“十个部落”的后裔：“西缅部落和半个玛拿西部落生活在迦勒底人的土地上，有 6 个月的行程那么远，他们的人数要比所有其他部落都多，并向 25 个王国征收贡赋，他们中的一些人来自到处抢掠的以实玛利人。”载于 Abraham Epstein (ed.), *Eldad the Danite*, Pressburg, Ad: Alkalai, 1891（希伯来语版），25。

叙述说“最小的团体是犹太人,而大部分居民是穆斯林和基督徒,但国王和他的廷臣都是犹太人。”〔72〕其他人则认为所有的卡扎尔人都是犹太人。继伊本·法德兰之后的雅古特,是那个时期最可靠的资料提供者。他认为:“卡扎尔人和他们的国王都是犹太人。”〔73〕阿尔－马苏迪同样坚称:“至于犹太人——他们是国王,是他的廷臣和他的子民卡扎尔人。”〔74〕十分可能的是,那个主要的卡扎尔部落中的大部分人成为了犹太人,而其他部落只是部分地改宗,许多人成为了穆斯林、基督徒,或仍然处于异教徒状态。

改宗后的卡扎尔人共同体规模有多大呢?目前的研究还没有提供任何数字。历史学中的一个主要困难是我们从不知道平民百姓精神信仰的大体情况。大部分传统的犹太历史编纂学,还有苏联民族主义学术的主要部分,都强调只有君主和较高级的贵族成为了犹太人,而卡扎尔的大众都是异教徒或接受了伊斯兰教。不应忘记的是,在公元8、9和10世纪的时候,不是所有的欧洲农民都成为了基督徒,底层和社会中间阶层的信仰是相当贫乏的。另一方面,人们都知道在早期的一神宗教时期,奴隶们总是被迫接纳其主人的信仰。拥有许多奴隶的富庶的卡扎尔人的情况,也没有任何不同(正如国王约瑟信件中所清晰陈述的那样)。许多属于早先的卡扎尔王国的墓碑上刻着的碑文表明了犹太教的广泛传播,尽管经常伴有宗教融合中的明显偏差。〔75〕

在很长时间内——估计在200到400年之间——卡扎尔王国一直属于犹太人,这不能不证实犹太教的习俗和信仰渗透到更广泛的社会阶层的推测。尽管那可能不是纯粹和详细的哈拉卡的犹太教,但至少犹太教的一部分律令和仪式一定已经传播到广大的圣会会众;否则,犹太人的宗

〔72〕 请参看 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 44; 也请参看 Polak, *Khazaria*, 285。

〔73〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 54.

〔74〕 Polak, *Khazaria*, 287.

〔75〕 Polak, *Khazaria*, 158 - 176.

教不会在整个地区引起如此多的注意,以及大量的仿效。众所周知,改宗化也发生在生活于高加索北部山区,受卡扎尔人庇护的讲伊朗方言的阿兰人中。剑桥文献中包含了如下一段记述:在卡扎尔人针对其邻人的许多次战争中,有一次"只有阿兰人的国王支持[卡扎尔王国]。因为他们中一些人遵奉犹太人的《托拉》"。[76]

同样的情形也适用于重要的卡巴尔(Kabar)部落。在向西迁移的过程中,他们脱离了卡扎尔王国而加入到了马札尔人之中。马札尔人是今天匈牙利(Hungarian)人的祖先之一,他们在迁到中欧之前曾屈服于卡扎尔王国。卡巴尔人曾是卡扎尔民众的一部分,他们出于某种原因反抗卡根,加入马札尔人中并与他们一起离开了卡扎尔王国。人们知道,在卡巴尔人中间有许多改宗者,他们对匈牙利王国的形成过程以及犹太人团体在该王国中的兴起并非没有意义。[77]

除了国王约瑟的信件和长篇幅的剑桥文献之外,在开罗的犹太会堂的贮藏室还发现了另外一份卡扎尔人的文献,并被带到了英国的同一所大学。该文献于1962年公布,它表明了犹太教在卡扎尔王国的斯拉夫人地区传播的情况。[78]一封大约在公元930年自基辅发出的希伯来语信件要求帮助一位当地叫雅科夫·本·哈努卡(Yaakov ben Hanukkah)的犹太人,他丢失了所有的财物。信件上的签名有典型的希伯来人名,还有

---

[76] Schechter, "An Unknown Khazar Document", 216. 12世纪晚期,"坚定不移的旅行者"图德拉的便雅悯(Benjamin of Tudela)提到了在阿兰人的国土上有一个犹太人团体。请参看 Ben Nathan (ed.), *The Travel Book of Rabbi Benjamin*, Jerusalem: The Publishing House of the Students Association of the Hebrew University, 1960(希伯来语版), 31。

[77] 有关卡巴尔人的论述,请参看 Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage*, London: Hutchinson, 1976, 99 - 105; 也请参看 István Erdélyi, "Les relations hungaro - khazares", *Studia et Acta Orientalia* 4 (1962), 39 - 44。

[78] 关于这份和另外一份希伯来语文献的论述,请参看 N. Golb and O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca: Cornell University Press, 1982。

卡扎尔－突厥人的名字，他们一起声称代表了“基辅的圣会会众”，此信上还写着具有突厥语字符的背书，说道：“我已阅之。”这份文献几乎无可否认地表明，卡扎尔人的改宗者在这座不久会成为俄罗斯王国第一个首都的城市中的早期存在。甚至有可能是那些犹太人的祖先建造了基辅，因为基辅的名字来自于突厥语的方言。这个古老城市城墙的一个开阔的缺口被称为犹太人之门，它导致一个城区被称为犹太人的，而另外一个城区被称为卡扎尔人的，这一定是有原因的。〔79〕

另外一份证明了卡扎尔人集体皈依的早期资料，来自一位卡拉派信徒。大约在973年，有一位名叫雅科夫·奎尔奎萨尼（Yaakov Qirqisani）的人，他是一位学者型的旅行家。奎尔奎萨尼对卡扎尔王国周边的地区相当熟悉。他曾用阿拉姆语写过关于“愿神使雅弗扩张”（《创世记》9：27）这句话的评论：“这些词句意味着：雅弗会住在闪（Shem）的帐篷里，闪会给予雅弗特殊照顾和好处。一些评论家认为雅弗指的就是成为了犹太人的卡扎尔人。”〔80〕

这位卡拉派信徒的记述不是惟一一位证实了犹太化不仅仅是阿拉伯学者们的一种“东方人的”幻想。除了哈斯代·伊本·沙普鲁特的请求和拉巴德的陈述之外，于公元10世纪在巴格达生活过几年的伟大的拉比萨阿迪亚·加昂也曾写过卡扎尔人。我们在前一章中看到，他痛惜在圣地上的犹太人的伊斯兰化。作为替代，他是否会为整个卡扎尔王国的犹太化而欢欣鼓舞呢？他很可能会怀疑这些出现在巴比伦以北极远之地的

〔79〕 关于这封发自基辅的信件和犹太人在这座城市开始存在，也请参看 Joel Raba, “Conflict and Integration: Slavs, Khazars and Jews in the Beginning of Kievan Rus”, 载于 *The Contribution and the Recompense: The Land and the People of Israel in Medieval Russian Thought*, Tel Aviv: The Goldstein-Goren Diaspora Research Center, 2003（希伯来语版），46－61. 也请参看如下这篇论文：“The Khazar Origin of Ancient Kiev”, *Slavonic and East European Review* 3:1（1944），108－124。

〔80〕 转引自如下这篇论文：Menahem Landau, “The actual status of the problem of the Khazars”, 96. 公元10世纪晚期生活在巴士拉（Basra）的卡拉派信徒雅法特·本·阿里（Yefet ben Ali）也曾提到过卡扎尔人的国王。请参看 Polak, *Khazaria*, 295。

新的犹太人,怀疑他们也是坚强的战士、骑马者、定期杀死他们国王的刽子手和十分积极的奴隶贸易商的摩西律法的信徒们。担心这些野蛮的犹太人不会接受承担《托拉》和《塔木德》中所有戒律,使这位卡拉派最严厉的意识形态上的反对者感到灰心。在他的作品中,他以实事求是的方式提到过卡扎尔人的犹太化,一次提及卡根,还描述过一位名叫伊扎克·巴尔·亚伯拉罕(Yitzak Bar Abraham)的犹太人,此人曾到卡扎尔人国土上游历并定居在那里。〔81〕

后来,在 12 世纪初期的某个时候,雷提斯堡(Ratisbon)的拉比帕塔海亚(Petahiah)开始了从他所在的德国城市到巴格达的游历。一路上,他穿越基辅、克里米亚半岛和其他曾属于卡扎尔王国的地区——已经衰落,疆域变小。他的游历印象实际上由他的门徒所写,引述如下:

> 在基达(Kedar)和卡扎尔王国的土地上,妇女整日整夜的为她们逝去的父母哀悼和痛苦是一种习俗……在基达,没有犹太人,而有异教徒。R. 帕塔海亚问他们为什么不相信圣贤的话语?他们回答道,因为他们的父母没有教他们。在安息日前夜,他们会切好安息日要吃的所有面包,且会在黑暗中吃掉,而整个白天都会坐在一个地方,不是祷告而是唱《诗篇》。当拉比帕塔海亚教他们我们的祈祷文和祈祷神赐食物的时候,他们喜欢这种教导,并说,我们没有听说过《塔木德》〔82〕

上述描述强化了如下看法:卡拉派教义在该地区广泛传播,要不就是在大草原地区存在着一种模糊的犹太教各派教义融合。然而,后来当帕塔海亚到达巴格达时,他又讲述了一个不同的故事:

> 一位天使拜访米设(Meshech)的七位国王。在梦中,他告诉他

〔81〕 Abraham Harkavy (ed.), *Answers of the Geonim: For the Memory of the Rishonim*, Berlin: Itzkevsky, 1887 (希伯来语版), 278。

〔82〕 Petahiah ben Ya'acov, *The Travels of Rabbi Petahiah of Ratisbon*, Jerusalem: Greenhut, 1967 (希伯来语版), 3-4。

> 们要放弃他们的宗教和法律并信奉摩西·本·暗兰(Moses ben Amram)的律法,否则他们的国家会被摧毁。他们拖延,直到那位天使开始毁掉他们的国土。米设的所有国王和他们的人民都皈依了犹太教,并请求神学院的院长给他们派送讲授《托拉》的学生。那些贫困的学生去到那里,向国王们和他们的子孙讲授《托拉》和《巴比伦塔木德》。从埃及出发的学生去教他们。帕塔海亚看见了使者们和前往以西结墓穴的那些人,听到了前述那些奇迹,也听说了崇拜者的祈求得到了解决。[83]

上述那些情形是一个日渐衰落的犹太王国最后的挣扎吗?是早先的王室荣耀逝去之后绝望地保持对一种信仰的忠诚吗?我们对12世纪的卡扎尔王国的形势所知甚少,不能冒昧地表达看法。

那个庞大的卡扎尔帝国何时瓦解的呢?在过去,许多人以为帝国瓦解于10世纪下半叶。发展为俄罗斯人的第一个王国的基辅公国,在许多年中都是卡扎尔王国统治者的封臣。在10世纪,公国变得强大起来,并与东罗马帝国结成联盟,进攻其强大的卡扎尔邻邦。公元965(或公元969)年,居支配地位的基辅大公斯维亚托斯拉夫一世(Sviatoslav I),进攻控制着顿河的卡扎尔人的城市萨克尔(Sarkel),并占领了该城。萨克尔是一座设防的城市,最初由拜占庭的工程师建造。对那个犹太帝国来说,萨克尔具有重要的战略价值,它的丧失标志着帝国衰落的开始。不过,与流行的观点相反,失去萨克尔并不意味着卡扎尔王国的终结。

有关首都伊提尔命运的传闻充满矛盾。一些阿拉伯人的资料说它陷落了;其他人的资料则说它从俄罗斯人的胜利中幸存下来。因为它大体上由木屋和帐篷组成,因此很可能被重建了。不过,可以肯定在10世纪下半叶,卡扎尔王国丧失了在该地区的霸权地位。基辅大公弗拉基米尔一世,即斯托亚托斯拉夫的幼子,扩张了其公国的边界,远达克里米亚半岛,而且对俄罗斯的未来具有重要意义的一步是皈依了基督教。他与东

[83] Petahiah ben Ya'acov, *The Travels of Rabbi Petahiah of Ratisbon*, 25.

罗马帝国的结盟逐步损害了与卡扎尔王国的长期关系。公元1016年,拜占庭和俄罗斯的联军进攻并打败了这个犹太王国。[84]

自此以后,俄罗斯的教堂就由君士坦丁堡的牧首主管,但这种神圣同盟没有长久维持。1071年,有着突厥血统的实力日益上升的塞尔柱人(Seljuk)部落,打败了拜占庭帝国庞大的武装力量,最终基辅的罗斯王国也四分五裂。对于11世纪晚期卡扎尔王国的形势我们几无所知。一些人提到了卡扎尔的勇士们在其他大国的军队中作战,但几乎没有关于王国本身的资料。大约在同一时期,塞尔柱人开始进攻巴格达的阿拔斯王朝的哈里发,这终结了该王朝蒸蒸日上的知识复兴,阿拉伯人的大部分编年记述都陷入了长久的无语之中。

纵观整个历史,帝国有兴有衰。但如本书第一章所指出的,一神宗教更为持久和稳定。从部落社会的衰落到现代,对于人民来说,宗教认同的内涵要远多于同帝国、王国或公国的表面关系。在基督教获胜的历史进程中,它经受过许多政权的考验而存在下来,伊斯兰教也是如此。那么,为什么犹太教没做到这一点呢?它从哈斯蒙王国的衰落、阿迪亚波纳和希米亚王国的瓦解,和迪哈娅·阿尔-卡希姗英雄般的战败中幸存下来。它也比从里海延展到黑海的最后一个犹太帝国存活得长久。

卡扎尔王国政治权力的衰落没有导致犹太教在其主要城市,或在它深入到斯拉夫人疆域内的扩展部分的解体。文献中记载了犹太教继续存在于它们中间。不仅帕塔海亚证实了在山区、大草原、河谷和克里米亚半岛上的犹太人坚持他们的信仰这个事实,基督徒的记述也揭示了摩西律法的信徒存在于各个地方。[85]

如果说在里海、黑海和高加索山脉之间蔓延的大草原上的互相残杀的战争没有消灭所有人口和宗教的话,那么在13世纪初期由成吉思汗

---

〔84〕 请参看 Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, 251。

〔85〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 206 - 213;也请参看 Polak, *Khazaria*, 219 - 222。

(Genghis Khan)和他的儿子们领导的汹涌的蒙古人的入侵则席卷了其征途上的一切,并破坏了西亚和东欧所有的政治、文化,甚至是经济形态。在"金帐汗国(Golden Horde)"的庇护下出现了一些新的王国,显然包括一个小的卡扎尔人王国。但是,蒙古人不了解他们占领的辽阔区域上对土地耕种的需求,没有充分照顾被征服民众的农耕需要。在征服过程中,维持水稻和葡萄耕种的、源自于宽阔河流的灌溉系统被拆毁了,这导致了大量民众的逃亡,并在数百年间使草原上的人口持续减少。移民中有许多犹太教的卡扎尔人,他们与其邻居一起推进到乌克兰西部,此后又进入波兰和立陶宛人的疆域。只有山区的卡扎尔人在某种程度上坚守在他们的土地上,那里的农业主要以降水为基础。在13世纪的前25年之后,卡扎尔王国再未被提及:这个国王被淹没和遗忘于历史之中。〔86〕

现代研究探索了卡扎尔人的过去

以撒克·约斯特对卡扎尔人感兴趣,并写了有关他们的一些作品。后来的海因里希·格拉茨也是如此。在19世纪,关于卡扎尔历史的少数几个可以利用的资料是哈斯代和约瑟的信件集。尽管那两位著名历史学家存在一些不同,但他们都具有德国人对东欧文化,特别是对东欧犹太人的傲慢态度。而且,在寻求重构犹太史的过程中,他们尤其探寻犹太人的精神方面的表达。卡扎尔人的少量贡献可能没有给这两位高度德意志化的知识分子留下任何印象。约斯特根本不相信约瑟的信件,而沉迷于描述的格拉茨则写道,卡扎尔人在皈依犹太教之前,"宣称信仰一种粗俗的、与肉欲和淫荡结合在一起的宗教。"〔87〕这是典型的巧辩——系统地删除过去已经加入到"上帝选民"行列中来的改宗者的巧辩。

---

〔86〕 有关卡扎尔王国终结的论述,请参看如下这篇论文:Polak, "The last days of Khazaria", *Molad* 168 (1962[希伯来语版]), 324 - 329。

〔87〕 Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, 139.

格拉茨根据他基本的实证主义的研究理路,相信哈斯代和约瑟之间的那些希伯来语的通信,正如他相信所有的《圣经》故事一样。强大的犹太卡扎尔人王国似乎立刻就迷住了格拉茨,他好像也确信犹太教在卡扎尔的大部分人口中传播开来。不过,归根结底,他把卡扎尔人的犹太化视为昙花一现的现象,没有重要意义,对犹太人的历史没有任何影响。[88]

但是,如果说德犹太人(Ashkenaz)认为卡扎尔人不具有重要意义,东欧学者却以不同方式看待卡扎尔人的犹太化。在俄罗斯、乌克兰和波兰,尤其是犹太裔的俄罗斯学者,都对那消失了的犹太王国有着浓厚兴趣。V. V. 格里高列夫(V. V. Grigoriev)是圣彼得堡东方研究院(Saint Peterburg School of Eastern Studies)的一位早期学者。1834 年,他发表了一篇关于卡扎尔人的论文。在文章中,他阐述道:"中世纪的一个非同寻常的现象是卡扎尔人。在野蛮的游牧部落中,它拥有一个文明民族的所有品质:有序的行政管理、繁荣的商业和一支常备军……卡扎尔王国是照耀欧洲黑暗天空的明亮的流星。"[89] 19 世纪初期,在俄罗斯民众中出现有关一个犹太王国的上述观念,看来并不奇怪;在格里高列夫的那篇开创性的论文之后,对卡扎尔王国的兴趣传播开来,其他历史学家开始从同情的角度来研究这个问题,并往往导致对卡扎尔人过去的美化。当时,俄罗斯民族主义尚处于襁褓之中,因此对外来的古代斯拉夫民族表现出宽宏大量是可能的。

上述那些研究的反响也影响到了诸多犹太人团体。1838 年,约瑟夫·珀尔(Joseph Perl)发表了他的讽刺性著作《正直人的标准》(*Bohen Zaddik*)。该书包含了想像中的拉比所写的 41 封"信件",涉及犹太人生活的各个方面,其中有一些信件提到了卡扎尔人。[90] 与当前对哈斯代信件(尽管不是约瑟的信件)中的说法进行科学证明相反,第 25 封信探讨

---

[88] Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, 138 - 141.

[89] 转引自如下一篇硕士论文:Yehoshua Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Histororiography*, Ramat Gan: Bar Ilan University, 1973(希伯来语版), 122。

[90] Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic*, Prague: Landau, 1838(希伯来语版)。

了过去对那个东方王国犹太化的质疑。另外一位想像中的拉比作为答复写道，他为获悉卡扎尔的历史存在而高兴。[91]对卡扎尔人的兴趣没有就此结束，在19世纪的下半叶，它变得更为浓烈。比如，在1867年出版了两本直接或间接研究卡扎尔人历史的著作。一本是约瑟夫·耶胡达·勒纳(Joseph Yehudah Lerner)所写的名为《卡扎尔人》(*The Khazars*)的小篇幅著作；另一本是亚伯拉罕·A. 哈卡维(Abraham A. Harkavy)所写的《犹太人和斯拉夫人的语言》(*The Jews and the Language of the Slavs*)。[92]勒纳相信那份希伯来语的信件集，并且有点儿不加批判地依赖它。他还了解一些阿拉伯人的记述，并利用它们完成了他的历史重构。他的论著中最使人感兴趣的是他拒绝将卡扎尔王国失势的时间确定为公元965(969)年。他主张，一个由名叫大卫的国王统治的犹太王国持续存在于克里米亚半岛，只是在被拜占庭征服之后的1016年，那个独立的犹太君主国才崩溃，大部分犹太民众才转信卡拉派教义。[93]勒纳以对阿布拉姆·菲尔科维奇的研究结果的辩护来结束其著作。正如已经看到的，其他学者指责菲尔科维奇对犹太人墓碑碑文的伪造和篡改——所有这一切都暗示勒纳本人具有卡拉派信徒的背景。

亚伯拉罕·哈卡维(Abraham Harkavy)是菲尔科维奇和卡拉派假说的最尖锐的批评者之一。1877年，哈卡维被任命为位于圣彼得堡的帝国公共图书馆的犹太文学和东方手稿系主任，他整个余生都保有该职位。他是一位谨慎和学究式的研究者。他的作品《犹太人和斯拉夫人的语言》，以及其他关于卡扎尔人的作品，尤其是《犹太作家论卡扎尔人和卡扎尔王国的故事》(*Stories by Jewish Writers on the Khazars and the Khazar*

---

〔91〕 Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic*, 89－91, 93.

〔92〕 尽管两书的希伯来语版的出版年代相同，但第一本著作以希伯来语出版，而第二本以俄语出版，并在两年后被译成《圣经》的用语。请参看 Joseph Yehuda Lerner, *The Khazars*, Odessa: Belinson, 1867（希伯来语版）和 Abraham Albert Harkavy, *The Jews and the Language of the Slavs*, Vilnius: Menahem Rem, 1867（希伯来语版）。

〔93〕 Lerner, *The Khazars*, 21.

Kingdom）都被认为是可靠的研究。他毫不怀疑在卡扎尔王国有许多犹太人，他们信仰拉比的犹太教。正是他于1874年，在菲尔科维奇的收集材料中发现了较长版本的国王约瑟的信件。他关于东方传统和文学的渊博学识，使他成为了一位研究卡扎尔人问题的最重要的学者。东方学家丹尼尔·阿布拉莫维奇·奇沃尔森（Daniel Abramovich Chwolson）是哈卡维的一位同事，他们之间曾进行过激烈而认真的争论。[94]

到那个时候，杜布诺已经巩固了他在犹太史学中的地位。关于卡扎尔王国已经有了相当数量的材料。剑桥文献已于1912年出版。在20世纪上半叶，哈斯代-约瑟的通信集开始被看作是可靠的原始资料，即便它已被广泛修订。在他的综合性作品《犹太民族的世界史》（*World History of the Jewish People*）中，杜布诺专门用了比他的先辈约斯特和格拉茨更多的篇幅描述卡扎尔王国。[95]他以国王约瑟的信件为基础，勾勒了王国的发展历程，用生动的言辞描述了它的自愿犹太化，而且他相信阿拉伯人的大部分的记述。像格拉茨一样，卡扎尔王国的庞大势力给他留下了印象，但杜布诺还是强调了只有较高阶层的皈依，中下层阶级仍然是异教徒、穆斯林或基督徒的这种情况。他添加了一个特殊的附录，包含一份长长的文献目录分析，并陈说道："卡扎尔人的故事是犹太人历史上最令人困惑的问题之一。"[96]但他没有解释为什么会如此。在他的作品中，关于这个问题看来存在着一些尴尬之处，尽管其原因尚不清楚。也许原因在于如下事实：那些难以捉摸的卡扎尔人实际上不是"犹太人种族-生物学意义上的后裔"，他们的历史异质于犹太人的元叙事。

苏联政府在其早期鼓励对卡扎尔王国的研究。年轻的历史学家们满腔热情地开始探究前帝国时期的俄罗斯的过去。在1920年代早期到1930年代中期，这导致了一次历史编纂学产出的浪潮，而且其研究成果

---

〔94〕一战前的研究成果应包括 Hugo Von Kutschera, *Die Chasaren: Historische Studie*, Vienna: A. Holzhausen, 1910。

〔95〕Dubnow, *History of the World - People*, vol. 4, 140 - 147.

〔96〕Dubnow, *History of the World-People*, vol. 4, 272.

被迅速理想化了。苏联学者的同情是由于卡扎尔帝国没有被东正教教会统治,对所有宗教兼容并蓄。卡扎尔王国是一个犹太王国这个事实没有干扰到那些研究者,尤其是因为其中一些人具有犹太背景,尽管他们都显而易见地坚持马克思主义。为什么一点犹太人的自豪都没有注入到无产阶级的国际主义中呢? 不过,那些学者中最为杰出的那位却没有犹太血统。

1932 年,帕维尔·柯克弗佐夫(Pavel Kokovtsov)在一部系统的批判性的作品中,发表了所有的"希伯来语的卡扎尔人文献"。尽管他对一些文献表达了异议,但出版本身鼓励了进一步的研究以及在顿河下游地区的考古挖掘。年轻的米哈伊尔·阿尔塔莫诺夫(Mikhail Artamonov)领导着考古团队。在《卡扎尔人古代史研究》(*Studies on Khazaria's Ancient History*)一书中,阿尔塔莫诺夫公布了他的研究概要。[97]这部著作与赞同卡扎尔人叙事的俄罗斯和苏联的传统一致,并赞美养育了基辅罗斯(Kievan Russia)萌芽的古代统治者。

苏联对于卡扎尔王国的巨大兴趣和它在东南欧历史编纂学中的突出地位,影响了苏联之外犹太学者的著作。比如,两次世界大战之间重要的波兰犹太历史学家伊扎克·席佩尔(Yitzhak Schipper)在他的著作中,专辟了几章论述卡扎尔人的历史。巴龙在他的综合性作品中也最终决意研究卡扎尔人现象。正如我们将要看到的,当杜布诺将卡扎尔人列为"犹太民族"史上合情合理的一页,巴龙在 1930 年代晚期则令人惊异地把它视为一个重要问题。

尽管巴龙本质上秉持民族中心主义观点,但他在处理卡扎尔人这个谜团和将其置于犹太史方面,没有迟疑不定。根据他的说法,为了将卡扎尔整合进犹太史的发展序列之中,他假定有大量的犹太人移民进入了卡扎尔人的疆域之中,使其人口成为卡扎尔人-犹太人的混合。[98]除了前

---

〔97〕 请参看 Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Historiography*, 126。

〔98〕 Baron, *A Social and Religious History*, Vol. 3, 196-197.

述观点外,巴龙关于卡扎尔人的叙事扎实,值得信赖,且立足于当时他能获得的大部分资料之上。在后来的1950年代出版的版本中,他列入了一些新的分析,并使用许多最新的解释,对该问题进行了详细阐述。

迪努尔在他那部重要的资料集《流亡中的犹太人》中做了同样的工作。除了引用哈斯代-约瑟的通信集、剑桥文献、阿拉伯人和拜占庭人的记述给人以深刻印象之外,1961年版的资料集还列入了许多学者的评论和新的丰富资料。它给卡扎尔人的历史专门留了50多页,而且迪努尔对卡扎尔王国问题采取了直率的立场:"'卡扎尔王国','犹太人的国家'和王国境内的'犹太人的城市'都是具有重大意义的历史事实。犹太历史的发展改变了它们,在犹太民族的生活中能够感受到它们的影响,尽管它们与犹太人民的通衢大路存在一定的距离。"〔99〕

由于持有前述观点,迪努尔有必要假设在卡扎尔王国存在着一支早期的犹太人,"一支犹太部落团体",而且正是由于这支犹太人的存在,那个王国才皈依了犹太教。迁移到卡扎尔王国的犹太人不只是一小批成功抵达那片奇异国土,以超乎寻常的技巧改变了该王国信仰的难民和移民——必然存在着"犹太人不断移入该王国的现象,犹太人是王国人口中一个重要阶层,他们支承它的犹太要素"。〔100〕现在我们能够确定许多卡扎人有"犹太人血统",我们可以为他们的领土和军事力量而骄傲,品味对于一个古老的犹太主权国的记忆,它类似于中世纪的哈斯蒙王国,但是更壮大。

巴龙和迪努尔对于卡扎尔人历史的更新,很大程度上利用了亚伯拉罕·波拉克令人感佩的研究。波拉克的希伯来语版著作出版于1944年,该书有另外两种版本,最后一版于1951年出版。《卡扎尔王国:在欧洲的一个犹太王国史》(*Khazaria: The History of a Jewish Kingdom in Europe*)是关于卡扎尔人问题的第一步综合性著作。尽管它赢得了来自特拉维夫城

〔99〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, 3.

〔100〕 Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 4.

的一项奖励,但在一些圈子中却遭受异议且反应复杂。不过所有评论都赞赏它视野开阔,语言生动有力,学术上精湛透彻。波拉克出生于基辅,通晓俄语、突厥语、古典阿拉伯语、古代波斯语、拉丁语,可能还有希腊语,他关于历史材料的知识令人敬羡。但一些评论家批评他"变幻不定"地对待历史,这是关于该书的最生硬粗暴的一篇评论所使用的标题。〔101〕该评论认为,作者使叙事充满了太多太多包罗万象的细节,从原始资料中推断出的东西超出了必要的限度。这个说法中有一定的真实性:在开辟其通往卡扎尔人世界的道路的过程中,波拉克同样遵循了实证主义者的研究原则,这些原则曾指导了当地历史学家重建"第一圣殿时期"和"第二圣殿时期"的历史。但他是以非同寻常的技巧运用这些原则,而且他的观点也难以反驳。

按照一些评论的说法,波拉克的大罪在于以假设作为他作品的结论。这位以色列学者直截了当地断言大部分东欧犹太人起源于卡扎尔帝国境内。被波拉克的著作弄得头晕目眩的批评家抱怨道:"我不能想像的是,他给予我们的突厥-蒙古的谱系要比我们的犹太血统有着更大的欢喜和荣光"。〔102〕

尽管有着这样那样的批评,但巴龙和迪努尔还是广泛利用了波拉克的书籍,并把它视为研究卡扎尔人历史的最可靠的著作。当然这是以在历史的开端植入犹太人的种族生物学的种子为条件。波拉克著作的出版商在该书的封底列入了一段显眼的声明,目的在于使多疑的读者消除疑虑:"该王国[卡扎尔王国]不仅在宗教上是属于犹太人的,它还有着大量的犹太人口,改宗的卡扎尔人只是其人口中的少数。"如果改宗者只是那个庞大的犹太王国的一小部分,那么,卡扎尔人这个命题就符合了犹太复国主义者的元叙事,并变得更合乎逻辑、更加正当。作者本人尽管被认为

〔101〕 Aharon Ze'ev Eshkoli, "The Vertigo of History", *Moznaim*, 18:5 (1944 [希伯来语版]),298-305, 375-383。

〔102〕 Aharon Ze'ev Eshkoli, "The Vertigo of History", 382. 也请参看波拉克的答复,在于 *Moznaim* 19:1(1945), 288-291,和随后的一期 *Moznaim* 19:2, 348-352。

不负任何责任,但他部分地意识到了这个问题,并力图以一种族群中心主义的安慰性的缓和剂来使他的苦口良药易于为人们接受:

> 在卡扎尔人皈依之前,甚至在卡扎尔人征服之前,那个国家就有犹太人定居。在该王国的其他非卡扎尔人中,存在着一个犹太化的过程。犹太人从其他国家,主要从穆斯林的中亚(Central Asia)、伊朗东部和拜占庭移民而来。这样,一个大规模的犹太团体在那里发展起来,改宗的卡扎尔人只是它的一部分,塑造其文化特性的主要是北高加索和克里米亚半岛的古老民众。〔103〕

在1940年代晚期和1950年代初期,这样的措辞仍然或多或少满足了犹太复国主义史学的要求。正如我们已经看到的,迪努尔赞同前述"勇敢"的迁移。而且波拉克是一位忠诚的犹太复国主义者,他慷慨地将其知识和语言的才能奉献给了以色列的军事情报领域。1950年代末,他被任命为特拉维夫大学中东和非洲史系主任,并在那种环境中设法出版了几部关于阿拉伯世界的著作。但这样一位有独立思想的学者没有因为妥协而放弃,随着他的历史研究方法与犹太人历史记忆的主导性建构越来越格格不入,他不断为他的那部开创性著作进行辩护。

从1951年至今,再没有出版一部希伯来语版的关于卡扎尔人的历史著作。波拉克的《卡扎尔王国》也未曾再版。直到1950年代末,它一直作为以色列研究者的一个合乎逻辑的起点,但数年之后,它丧失了这种地位。在卡扎尔人这个问题上,除了一篇谦虚的硕士论文和专题研讨会上一篇(已发表的)平常的论文之外,就什么都没有了。〔104〕以色列的学术界在这个论题上一直缄默无语,没有产生任何有重要意义的研究。在以

---

〔103〕 Polak, *Khazaria*, 9 - 10.

〔104〕 前面提到过的耶霍舒亚·里奥(Yehoshua Lior)关于苏联史学的研究,指导教师是H. Z. 赫希伯格。那篇研讨会论文的作者是曼纳海姆·佐霍里(Menahem Zohori),请参看 *The Khazars: Their Conversion to Judaism and History in Hebrew Historiography*, Jerusalem: Carmel, 1976(希伯来语版)。

色列的公共活动场所，对卡扎尔人的任何提及，渐渐地总会被贴上古怪、反复无常，甚至是具有威胁的标签。出色的以色列电视评论员埃胡德·亚阿里(Ehud Ya' ari)数十年间被卡扎尔人独特的势力所吸引。1997年，他制作了一部关于卡扎尔问题的电视系列短片，该片十分谨慎，不过充满了引人入胜的材料。[105]

是什么导致了在犹太以色列人记忆中的这种沉默无语的过错呢？除了传统的族群中心主义观念以某种形式主导了犹太民族主义的每个方面之外，还存在着两种可能的假设。一是1950年代至1960年代的非殖民化浪潮驱使以色列的记忆商们回避卡扎尔的过去这个真实的阴影。存在着对犹太复国主义事业合法性的焦虑，要是不断来定居的犹太大众不是"雅各子孙"的直系后裔，变得广为人知的话——这种非合法化可能会导致对以色列国家生存权利的广泛挑战。另一种可能性未必与前者冲突，是对重要的、人口密集的巴勒斯坦人区域的占领，强化了以色列认同政治中的族群要素。临近大量的巴勒斯坦人，开始看上去是对想像中"民族的"以色列的一种威胁，因此吁求更强有力的认同纽带和限定，结果是结束了任何有关卡扎尔王国的回想。在20世纪下半叶，随着犹太人在世界上流浪了2000年后再次聚集在它原初的"祖地"，他们与成了孤儿的卡扎尔人的联系持续地弱化了。

以色列的沉默年代在许多方面都重复着苏联的持续压制，尽管俄罗斯的社会主义大地上，这种事发生在上一代人中。从1937年阿尔塔莫诺夫的著作到1960年间，几乎没有出版任何有关卡扎尔人的研究，少数几个出版物大多致力于否认和诋毁。那些存在于东方的奇怪的犹太人，成为对马克思-列宁主义历史逻辑和在斯大林治下再生的"俄罗斯母亲"

---

[105] *The Kingdom of the Khazars with Ehud Ya' ari*, Jerusalem: Israeli Television Channel 1, 1997.[制片人内奥米·卡普兰斯基(Naomi Kaplansky)，解说员埃胡德·亚阿里]关于卡扎尔人，人们创作了很多小说，其中有塞尔维亚(Serb)作家：Milorad Pavic, *Dictionary of the Khazars*, New York: Knoph, 1988, Marc Alter, *The Wind of the Khazars*, New Milford: The Toby Press, 2003。

特性的歪曲,这并不令人惊奇。甚至在第二次世界大战之前,武断而过于自信的俄罗斯民族主义就已经取代了1920年代和1930年上半叶的无产阶级国际主义。1945年之后,随着冷战(Cold War)的兴起和非俄罗斯人区域加速俄罗斯化,俄罗斯民族主义变成了更加严酷无情和更为排他的种族中心主义。

写过卡扎尔王国的所有俄罗斯的和后来的苏联历史学家,都被指责为没能理解斯拉夫人共同特质,并因此贬低了古代基辅罗斯重要地位的资产阶级分子。1951年,甚至《真理报》(*Pravda*)这样的日报都参与进来,呼吁要痛斥卡扎尔寄生虫们和那些犯了错的、误导人的过时的解释者们。一位"官方权威的历史学家"P.伊万诺夫(P. Ivanov)(可能是斯大林本人)发表了一篇重要论文,揭露了关于卡扎尔人的拙劣研究,并坚定地断言:"我们的祖先不得不拿起武器反抗来自大草原的人们的入侵,保卫我们的家园。古罗斯是各斯拉夫部落的保护者。它打败了卡扎尔王国,从其统治下解放了古老的斯拉夫土地,并从其他部落和民族的肩头上废除了卡扎尔王国的奴役。"[106]那篇论文决意抨击阿尔塔莫诺夫,因为他不恰当地表现出对卡扎尔文化的赞同,并将俄罗斯诞生的积极的历史作用归功于卡扎尔文化。《真理报》上的那篇论文发表后,苏联科学院历史所的科学委员会开会并断定那篇论文在论据方面完全正确。现在,所有的阻挡物都被拔掉了,卡扎尔人成为了可恶的、败坏的存在者,他们因运气差而误撞入俄罗斯人的历史。直到1960年代,随着斯大林主义严寒的部分解冻,关于卡扎尔人的研究才小心翼翼地重新开始——但从那时起,它就带有了鲜明的民族主义,有时是反犹主义的特征。[107]

---

〔106〕 转引自 Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Historiography*, 130。

〔107〕 在1950年代,阿尔塔莫诺夫供认他在1930年代还不是一个充分的民族主义者。1962年,他出版了第二部关于卡扎尔人的著作《卡扎尔人史》(*History of the Khazars*),这是一部带有某种反犹论调的恰当的爱国著作。请参看舒缪尔·埃廷格(Shmuel Ettinger)所写的一篇富有启发性的评论。该评论载于期刊 *Kiriat Sefer* 39 [1964(希伯来语版)], 501-505, 在评论中,他还批评阿尔塔莫诺夫没有阅读过以色列人亚伯拉罕·波拉克的作品。

尽管在以色列和苏联——与卡扎尔人过去最为相关的两个国家——许多年里都把卡扎尔王国的研究视为禁忌，但在西方却不断出现新的资料。1954 年，普林斯顿大学出版社出版了一部全面的、综合性的犹太卡扎尔王国的研究作品。该书的作者是一位名叫道格拉斯·邓恩洛普（Douglas Dunlop）的英国学者。关于这个主题，邓恩洛普表现出他完全熟悉阿拉伯人的文献，而且在论述其帝国解体后卡扎尔人的命运方面异常地审慎。[108] 1970 年，皮特·戈登（Peter Golden）提交了一篇内容庞杂的博士论文，题为"卡扎尔人：反映在伊斯兰教的、拜占庭的、高加索的、希伯来语的和古代罗斯资料中他们的历史和语言。"这部学术作品的几部分于 1980 年出版。[109]

1976 年，阿瑟·库斯勒（Arthur Koestler）投下了一枚题为《第十三个部落》（*The Thirteenth Tribe*）的文学炸弹，该书被译成多种语言，并激起了各种反应。1982 年，诺曼·戈尔布（Norman Golb）和奥梅尔詹·普里察克（Omeljan Pritsak）所写的著作《10 世纪卡扎尔人的希伯来语文献集》（*Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*），奠定了该主题的批判基础。凯文·A. 布鲁克（Kevin A. Brook）的通俗作品《卡扎尔王国的犹太人》（*The Jews of Khazaria*）出版于 1999 年。这位非学术型的作家还开办了一个致力于卡扎尔王国主题的资料广泛的网站。[110] 其他著作以西班牙语、法语和德语出版。近年来，上面提及的许多著作都已被翻译成了

---

〔108〕 这部著作的更为审慎的概要以短小的一章出现在如下这部作品中：Bezalel Roth (ed.), *The Dark Ages: The Jews in Christian Europe*, Tel Aviv: Masada, 1973（希伯来语版），190－209。邓恩洛普还写有关于卡扎尔人的词条，请参看 *Hebrew Encyclopedia*, vol. 20, 1971, 626－629。

〔109〕 Peter B. Golden, *The Q'azars: Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources*, New York: Columbia University, 1970. 也请参看 Peter B. Golden, *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980。

〔110〕 Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria*, Northvale: Jason Aronson, 1999；也请参看 www.khazaria.com。

俄语、土耳其语和波斯语。[111] 但除了库斯勒的《第十三个部落》外,没有任何一部作品以希伯来语出版。而库斯勒的书是由一位私人出版商在耶路撒冷出版,该出版商没有冒险将它分送给各个书店。[112]

除了上述那些作品外,还有许多随笔、论文和历史著作中的一些章节致力于卡扎尔人历史和它与犹太历史相关部分的研究。1999 年,在耶路撒冷甚至举办过一次主要由外界学者参加的科学会议。当地的学术圈子对这次会议的兴趣很小。[113] 尽管在 1980 年代后期和 1990 年代,意识形态的压力多少有些放松,但以色列的历史学家还没有对卡扎尔王国这个问题产生兴趣,他们也没有给他们的学生指明这些被堵塞了的历史道路。

尽管卡扎尔人使以色列历史学家感到害怕,但他们中没有一个人发表过一篇关于这个论题的论文。库斯勒的《第十三个部落》使他们恼怒,并激起愤怒的反应。在许多年里,希伯来语的读者没有机会看到这部作品本身,只是通过那些恶意的斥责来了解它。

费解之事:东欧犹太人的起源

阿瑟·库斯勒在其青年时期是一位犹太复国主义的先锋,甚至是犹太复国主义右翼领导人弗拉基米尔·亚博廷斯基(Vladimir Jabotinsky)的亲密支持者,但他对定居计划和犹太民族主义运动逐渐不再抱有幻想。(他后来成为了一位共产党员,但又渐渐地变得憎恶斯大林并坚定不移

---

[111] Félix E. Kitroser, *Jazaria: El imperio olvidado por la historia*, Cordova: Lerner Ediciones, 2002; Jacques Saqir et Jacques Piatigorsky (eds.), *L'Empire khazar VIIe-XIe siècle: L'énigme d'un people cavalier*, Paris: Autrement, 2005; Andreas Roth, Chasaren: *Das Vergessene Großriech der Juden*, Stuttgart: Melzer, 2006.

[112] 在一次私人交谈中,那位匿名的出版商告诉我他对分送该书犹疑不定,因为以色列社会还没有准备好接纳它。

[113] 那次会议上的一些最出色的讲稿以英文出版(意料之中的是它们没有以希伯来语出版)。请参看 P. B. Golden, Ben - Shammai and A. Rona - Tas (eds.), *The World of the Khazars*, Leiden: Brill, 2007。

地反对苏联）不过，他一直支持以色列国家的存在，关注蜂拥至以色列的犹太难民。总体来看，他终其一生都反对各种形式的种族主义，尤其是反犹主义，并利用他那著名的文学天赋与它们进行斗争。他的大部分著作都被译成希伯来语，并都相当地成功。促使他写作《第十三个部落》的一个推动力是他决意打败——在他还有能力做的时候——希特勒在这个世界上的遗产。他写道：

> 世界上幸存下来的犹太人绝大部分都属于东欧——这样说来，也许主要属于卡扎尔人的——血统。事情如果是这样的话，将意味着他们的祖先不是来自约旦河而是来自伏尔加河，不是来自迦南而是来自一度被认为是雅利安种族摇篮的高加索；意味着从遗传学的角度来说，他们与匈奴人、维吾尔人（Uigur）和马札尔人的部落的关系要比同亚伯拉罕、以撒和雅各后裔的更为接近。事情的结果要是如此的话，那么，“反犹主义”这个术语就将变得没有意义，是建立在杀人者和受害者共享的误解之上。随着卡扎尔帝国缓慢地从过去浮现出来，它的故事开始看上去就像历史曾经演绎过的最残忍的恶作剧。〔114〕

在1970年代，库斯勒没有确定非德系的犹太人是否是朱迪亚犹太人的后裔，没有确定卡扎尔人的皈依是否在犹太史上是个例外。他也没能理解到他与反犹种族主义的战斗可能会给犹太复国主义的最重要的虚构以致命的一击。更确切地说，他不理解他的所作所为，并天真地以为只要他在作品的结尾宣称一个明确的政治立场，他就将免受责备：

> 我意识到了危险：它可能被恶意地曲解为对以色列国家生存权利进行否定。但该权利不是立基于犹太民族起源的假说之上，也不是建立在神话中亚伯拉罕与上帝所立圣约之上；它以国际法为基础——就是说，以联合国1947年决议为基础……无论以色列公民的

〔114〕 Koestler, *The Thirteenth Tribe*, 17.

种族血统是什么，他们对种族血统怀有什么样幻想，他们的国家在法律上（de jure）和事实上（de facto）是存在的，是不可能被废除的，除非通过种族灭绝而被取消。[115]

但这于事无补。在1970年代，以色列卷入了领土扩张的冲力之中。如果手上没有《旧约圣经》、记忆中没有"犹太民族的流亡"的话，那么，它吞并阿拉伯人的耶路撒冷，在约旦河西岸、加沙地带、戈兰高地，甚至在西奈半岛建立定居点，就没有了任何正当的理由。这位在他的经典小说《中午的黑暗》（*Darkness at Noon*）中破译共产主义谜团的作家，没能理解犹太复国主义的谜团完全被卷入了有关一个永恒的"族群"时代的神话之中。他也没能预见到1967年以后的犹太复国主义者们会像斯大林主义者那样作出可怕的回应——二者都视他为不可救药的叛徒。

当《第十三个部落》出版时，以色列驻英国大使把它描述为"巴勒斯坦人资助的一次反犹太人行动"。[116]世界犹太复国主义者组织（World Zionist Organization）的机关报《流亡中的大流散》（*In the Diaspora of the Exile*）暗指，"也许这位世界主义者终究开始对他的祖先感到疑惑了"，但最有可能的是库斯勒担心他已是一位被遗忘的作家，并"意识到从一个吊诡和独特的视角来描述一个犹太人的主题，并以高超的技巧加以处理，将会恢复公众对他的兴趣。"[117]"由于卡扎尔人的异国要素和库斯勒的声望，这部书将会吸引没有历史理解力或批判能力的犹太读者，他们可能会逐字地接受它的论点和暗示。"犹太复国主义的那本出版物对此表示深刻的关注。[118]

兹维·安科里（Zvi Ankori）是特拉维夫大学犹太史系（还有其他大

---

〔115〕 Koestler, *The Thirteenth Tribe*, 223.

〔116〕 转引自如下这篇论文：Jacques Piatigorsky, "Arthur Koestler et les Khazars: L'histoire d'une obsession", 载于 *L'Empire Khazar*, 99。

〔117〕 Israel Margalit, "Arthur Koestler Found the Thirteenth Tribe", *In the Diaspora of the Exile*, vol. 11, 83-84, 1978（希伯来语版）, 194。

〔118〕 Israel Margalit, "Arthur Koestler Found the Thirteenth Tribe", 194.

学)的一位教授。他把库斯勒比作雅各布·法耳梅赖耶尔(Jacob Fallmerayer)。法耳梅赖耶尔是一位德国学者,他在19世纪时就已经指出现代希腊人(Greek)并非如他们想像的那样是古代希腊人(Hellen)的后裔,他们是斯拉夫人、保加尔人、阿尔巴尼亚人和其他人不断涌入伯罗奔尼撒半岛(Peloponnese)并逐渐与其原住民混合而成的大杂烩。安科里写道,我们可以推测出库斯勒借用亚伯拉罕·波拉克那过时论点——在过去已被摒弃,现在可能会伤害到以色列——的心理上的理由。[119]施罗默·西蒙森(Shlomo Simonson)是安科里在特拉维夫大学的受人尊敬的同事。他也怀疑库斯勒关于犹太卡扎尔人的写作理由,可能是不得不处理作为一位东欧移民在英国文化中的认同上的矛盾。"这根本就不足为奇",这位以色列资深历史学家补充说,"近来出版的一部论述犹太人自我怨恨历史的著作,把很有分量的一部分专门用于论述库斯勒。"[120]像安科里一样,西蒙森也指出,这个关于东欧犹太人起源的不足信的故事的来源,是他们特拉维夫大学的同事波拉克教授的作品。

但是,无论是职业历史学家波拉克,还是没有声称是职业历史学家的库斯勒,都没有发明大部分东欧犹太人起源于卡扎尔帝国版图的论点。应予强调的是,这种假说——自1970年代被斥责为可耻、丢脸和反犹——在以前是被犹太复国主义者和非犹太复国主义者的各种学术圈子都承认的,尽管因为它曾在种族中心主义者中引发担忧,而从来没有成为共识过。

比如说,早在1867年,伟大的犹太学者亚伯拉罕·哈卡维在著作《犹太人和斯拉夫人的语言》的前言中写道:"最早从俄罗斯南部来到南部地区的犹太人不是像许多作家相信的那样起源于德国,而是来自黑海沿岸

---

〔119〕 Zvi Ankori, "Sources and History of Ashkenazi Judaism", *Kivunim*: *Peiodical of Judaism and Zionism* 13 (1981, 希伯来语版), 29 - 31。

〔120〕 Shlomo Simonsohn, "The Thirteenth Tribe", *Michael*: *On the History of the Jews in the Diaspora*, vol. 14, 1997 (希伯来语版), liv - lv。

的希腊人城市和来自亚洲穿越高加索山脉的人们。”〔121〕哈卡维认为后来的移民浪潮也从德国引来了犹太人，而且因为他们在人数上更多，因此在东欧犹太人中意第绪语最终成为了主导语言。但在7世纪时，他们仍讲斯拉夫语。杜布诺在成为一位知名和有责任感的历史学家之前，在早期的一封信件中也想知道，“最早来到波兰和俄罗斯的犹太人究竟起源于哪里——西方国家，或卡扎尔人的国土和克里米亚半岛？”〔122〕他认为，只有随着考古学的进展，配以更多证据的历史叙事，才会找到答案。

伊扎克·席佩尔是波兰一位资深的社会经济史家，也是著名的犹太复国主义者。他有很长一段时间都相信“卡扎尔人论”很好地解释了为什么从人口统计上看在东欧存在大量犹太人。在这一点上，他追随一系列犹太的和非犹太的波兰学者。他们写作过有关犹太教信仰者最初定居在波兰、立陶宛、白俄罗斯和乌克兰的情况。席佩尔还认为在卡扎尔王国犹太化的过程中存在过“真正的”犹太人，他们推动了这个从伏尔加河延伸到第聂伯河（Dnieper River）的强大帝国的手工艺和商业的发展。但他也确信犹太教对卡扎尔人和东方斯拉夫人的影响，导致了东欧存在着大量的犹太人团体。〔123〕

我们已经看到，萨洛·巴龙仿效波拉克，用许多篇幅来专门研究卡扎尔人问题。尽管他的作品中存在着固有的族群主义，但当他停在卡扎尔人这一站时，他却异乎寻常地择定偏离线性历史。巴龙无法忽视两次世界大战之间大多数波兰历史学家的观点，更不用说以色列历史学家波拉克的那部综合性著作，他写道：

---

〔121〕 Harkavy, *The Jews and the Languages of the Slaves*, 1.

〔122〕 Dubnow, *Discovery and Research*, Odeessa: Abba Dochna, 1892（希伯来语版），10。

〔123〕 因为席佩尔的著作的大部分是用波兰语和意第绪语写成，所以，我们可以从如下这部著作中获悉他关于卡扎尔人的看法，请参看 Jacob Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzak Schipper*, Lanham : University Press of America, 1984, 117 -216。

> 但是在蒙古人引发的动乱前后，卡扎尔人把许多支族送到了未被征服的斯拉夫人的土地上，并最终帮助在东欧建立起了一些重要的犹太人中心……然而，东欧的犹太人团体在其存在的半个千年(740－1250)期间和其存在的结果，那种在犹太治国能力方面值得关注的经历，毫无疑问地对犹太历史产生了比我们迄今能够想像的更大的影响。
>
> 在他们的国家富裕和衰落这两个时期，犹太人都从卡扎尔王国那里开始漂移进入到开阔的东欧草原。……另一方面，在斯托亚托斯拉夫获胜和接踵而至的卡扎尔帝国的衰落之后，来自被摧毁地区的难民，包括犹太人，在那些真正属于他们征服者的土地上寻求避难。在那里，他们遇到了从西部和南部迁移来的犹太群体和个人。他们与这些来自德国和巴尔干半岛的到达者们一道，开始奠定了犹太人团体的基础。特别是在16世纪的波兰，那里的犹太人团体在人口密度和经济与文化权力超过了同时代所有其他区域的犹太人定居点。〔124〕

巴龙不是一位“自我怨恨的犹太人”，当然他也不反对犹太复国主义事业，他的耶路撒冷的同事本－锡安·迪努尔也是如此。不过，后者——以色列在1950年代的教育部长——没有迟疑地就加入了巴龙和波拉克，并且表达了有关东欧犹太人起源的明确立场：“俄罗斯人的征服没有彻底摧毁卡扎尔王国，但它们搅乱并缩减了它。这个从众多流亡者中吸纳了犹太移民和难民的王国，其本身一定已成为了大流散之母，多次大流散中最大一次的根源——在俄罗斯、立陶宛和波兰的犹太人的母亲。”〔125〕

今天，读者们听到这位在1950年代关于记忆的以色列高级祭司毫不犹豫地把卡扎尔王国描述为东欧犹太人的“大流散之母”，会感到震惊。在这里，毋庸赘言的是，迪努尔的言语中也充满了典型的种族生物学意义

---

〔124〕 Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 206.

〔125〕 Dinur, *Israel in Exlile*, vol. 1, 2, 5.

上的想法。像巴龙一样，迪努尔也需要与卡扎尔王国犹太化之前已在王国中的“天生犹太人”的历史关联。不过，直到 1960 年代，绝大多数讲意第绪语的人们不是起源于德国，而是高加索、伏尔加河大草原、黑海和斯拉夫国家，这个假设是为人们所接受的，这一事实没有造成任何震动，并且不像 1970 年代初之后一样被认为是反犹的。

意大利哲学家贝戴奈托·克罗齐（Benedetto Croce）的“任何历史首先是其写作时代的产物”这个观点早已是老生常谈，但仍然完全符合有关犹太人过去的犹太复国主义者的历史编纂学。1967 年的征服“大卫城（City of David）”必须由大卫家族的直系后裔来完成——死了心吧，不会由来自伏尔加河－顿河大草原、阿拉伯半岛南部、北非沿海的强壮坚韧的骑兵后裔来完成。换句话说，“完整的、未分裂过的犹太人的土地”越发需要一个“完整的、未分裂过的犹太民族。”

传统的犹太复国主义历史编纂学始终坚持认为东欧的犹太人来自德国（在到达德国之前，他们曾在罗马度过“一段时间”。他们是从“犹太人的土地”上被驱逐到罗马的）。本质论者关于流亡和流浪民族的观点，与像德国这样的“文明”国家影响力的结合，使欧洲落后地区的低级状态相形见绌，并创造出了一个动人的产物（正如来自阿拉伯国家的犹太人往往把自己描述为西班牙犹太人，同样，东欧的犹太人更愿意把自己看作是德国犹太人）。尽管历史上没有证据表明犹太人从西部的德国迁到了大陆东部，但在波兰、立陶宛和俄罗斯的犹太人讲意第绪语这个事实，大概能够证明东欧犹太人起源于德国犹太人——阿什肯纳兹犹太人。尽管那些犹太人所讲语汇的 80% 都属于德语，但是，卡扎尔人和所有斯拉夫人以前讲突厥语或斯拉夫方言，最后却讲意第绪语，这一切是如何发生的呢？

艾萨克·贝尔·列文森（Isaac Baer Levinsohn）［也被称做赖瓦尔（Rival）］被称为俄罗斯犹太启蒙运动之父。在他的出版于 1828 年的著作《关于犹太人的记述》（*Testimony in Israel*）中，他陈说道：“我们的前辈告诉我们，在很早以前的那些代人中，这些地区的犹太人只讲这种俄罗斯

语，我们现在说的这种阿什肯纳兹犹太语还没有在生活在这些地区的所有犹太人中传播开来。"〔126〕哈卡维也确信在17世纪之前，大部分东欧犹太人讲的是斯拉夫方言。

波拉克对此问题也做过大量思考，并提出了几种假说，其中一个假说要比其他的更有说服力。不太具有说服力的一个建议是大部分犹太化的卡扎尔人，特别是那些生活在克里米亚半岛的人们，仍然在讲一种古老的哥特语。这种语言直到16世纪在半岛上一直通用，它更类似于意第绪语，而非当时在日耳曼人土地上通用的德语。一个似乎更加合理的建议是，14世纪至15世纪德国向东扩展的殖民化，以及与殖民化一起带来了大量讲德语的商业和手工艺民众，这导致了他们的语言在那些担当中介人的人——一直讲斯拉夫方言的经济权贵、当地贵族和农民之间传播，〔127〕大约四百万德国人从东德意志迁入波兰，在那里创造出东欧第一批资产阶级。他们还一道带来了罗马天主教的神职人员。犹太人主要来自欧洲的东部和南部——不仅来自卡扎尔人的土地，也来自受卡扎尔支配的斯拉夫人的地区，他们在随着现代化的最初征兆所形成的劳动分工中承担了某些职业。犹太人成为了收税员和富足的铸币工人（已经发现刻有带着犹太人特性的波兰字词的银币），也有低下的运货马车夫、木工和毛皮衣制作工。犹太人充任产品的中间人职位，并与不同阶级的文化和语言相混合（那些技能中的一部分也可能是他们从卡扎尔帝国带来的）。库斯勒以生动的言辞描述了这一历史场景：

> 人们能够想像到，在二战前东欧犹太人的小村镇中，一个工匠、也许是一个制鞋匠或木材商，向他顾客讲着蹩脚的德语，向他隔壁邻居庄园上的农奴说着不流利的波兰语；而在家里，又把德语和波兰语中最有表现力的只言片语与希伯来语一起，混合进一种亲密的私人

〔126〕 Isaac Baer Levinsohn, *Document in Israel*, *Jerusalem*: Zalman Shazar, 1977（希伯来语版），33n2。

〔127〕 Polak, *Khazaria*, 256 - 257.

语言之中。这种大杂烩如何成为它所达到的通用化和标准化程度，则在于每位语言学家的推测了。[128]

后来，人数有限的犹太精英——年轻的、年老的拉比和研究《塔木德》的学者——从德国移入，完成了前述那个历程，进一步确立了新的大众语言，还修正并巩固了他们的宗教仪式。这些看似从西部受邀而来的宗教精英，享有许多人意欲竞争和共享的威望，德语词汇因之得以扩展和巩固。不过，像"祷告"这样的关键字——宗教仪式意象中一个关键概念——则保留了其突厥语方言的形式：*davenen*。像意第绪语中其他许多字词一样，祷告这个词也不是来自德语方言。[129]

尽管西来的移民对东欧犹太人的语言有重大贡献，但意第绪语并不像形成于德国西部犹太人聚集区的德语中的犹太方言。在德国西部，犹太人口主要集中于莱茵河地区，其方言吸收了当地法语和德语方言的许多字词和表达方式，而在东部欧洲意第绪语中则没有那些方言的踪迹。早在 1924 年，语言文献学家马修斯·米塞斯(Mathias Mieses)就主张，意第绪语从来都不可能来自于德国西部，尽管那个时期是在德国西部发现了犹太人的聚居区，而不是在讲德语方言的人们居住地区的东部。[130]

最近，特拉维夫的语言学家保罗·韦斯勒发表了一些缜密而全面的研究，支持意第绪语的传播不是由于来自西部的犹太人的迁移。意第绪语的基础是斯拉夫语，它的词汇主要属于东南部的德语。就起源来说，意第绪语类似于索布人(Sorb)的语言，而索布语是在讲斯拉夫语和德语方言的人们的边界地区逐步形成的；像意第绪语一样，索布语在 20 世纪几

---

[128] Koestler, *The Thirteenth Tribe*, 176.

[129] 关于"davenen"，请参看 Herbert Guy Zeiden, "Davenen: A Turkic Etymology", *Yiddish: A Quarterly Journal Devoted to Yiddish and Yiddish Literature* 10: 2 - 3, 96 - 99; "Khazar/Kipchak Turkisms in Yiddish: Words and Surnames", *Yiddish* 11: 1 - 2 (1998), 81 - 92; 也请参看 Paolo Agostini, "Once Again on the Etymology of Davenen", *Yiddish* 11: 1 - 2 (1998), 93 - 118。

[130] Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache*, Berlin: Benjamin Harz, 1924.

乎消失了。[131]

从人口统计来看，一件令人烦恼的事实也质疑了东欧犹太人起源于德国西部的论点。11 世纪至 13 世纪，在美因茨（Mainz）、沃尔姆斯（Worms）、科隆（Cologne）和斯特拉斯堡（Strasbourg）的犹太教信仰者的人数是很少的。没有确切的资料，但估计在几百到几千人之间，不会更多。可能的情形是，十字军东征期间，一些人向东游荡——尽管没有任何证据能表明这一点，而且，人们都知道那些幸免于沙皇俄国大屠杀的逃犯们都没有走远，他们通常都返回了家乡——但无论如何，这样的涓涓细流不可能导致在波兰、立陶宛和俄罗斯的庞大的犹太人团体。如果这些团体像今天的以色列官方权威历史学家所主张的那样起源于德国西部的话，那么，为什么在实行人口控制很久之前，东部的犹太人会如此急剧增加，而从人口统计来看在西部却保持稳定呢？想必东欧的食品数量和卫生条件不会比“资源耗尽、饥饿和不卫生的”西欧更优越吧？归根结底，在东部为贫穷所困的小镇生活同在英国、法国和德国城市中的生活一样，都不利于人口再繁殖——但正是东部出现了人口的大爆炸，随之而来的结果是在 20 世纪前夕，讲意第绪语方言的人们占了这个世界上所有犹太人的 80%。

尽管在东欧有犹太人存在的最初迹象之前的一段时间里，卡扎尔王国就已经解体了，但不把两者联系在一起是困难的。尽管在俄罗斯、乌克兰、波兰、立陶宛和匈牙利的犹太教信仰者从记忆中抹除了他们的卡扎尔人或斯拉夫人的过去，反倒像希米亚王国和北非的犹太化人们一样记住了他们是如何“摆脱埃及王室的奴役”，但是，他们真正历史的遗迹却都保留了下来。在向西迁移的过程中，他们在路旁留下了少数标记。

---

〔131〕 Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of Jewish Identity*, Columbus: Slavica Pubishers, 1993；也请参看如下这一章“The Khazar Component in the Language and Ethnogenesis of the Ashkenazic Jews”，载于 *Two-tiered Relexification in Yiddish*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, 513 – 541. 今天，索布人是德国南部的一个小的斯拉夫团体。

早在1920年代,伊扎克·席佩尔就在乌克兰、特兰西瓦尼亚(Transylvania)、伊斯特里亚(Istria)和立陶宛,发现了大量的包含了某种"卡扎尔"或"卡根"这些名词形式的地名。[132]有一些教名和家族的名字也可以追溯到卡扎尔人或斯拉夫人的过去,而非德国的西部。在朱迪亚或希米亚王国,或西班牙和北非的犹太人中,人们不知道像鹰(balaban)、鹿、狼和熊这些动物的名字,它们很晚才传播到西欧。除了上述那些颇不重要的标示之外,有一些社会学和人类学方面的要素就仅仅与东欧犹太人有关,而在西部任何地方都没发现过。

在莱茵河地区或其附近,从没有发现过典型的讲意第绪语的小镇的那种基本生活方式,那样的小镇也一定保留着方言。自公元2世纪以来,当犹太教开始在世界上传播时,大多在城市和乡镇边缘的信仰小团体中而很少在乡村盛行。在西欧和南欧,犹太人从来没有创造过单独的定居点。但犹太人的小镇——并不总是规模小(也并不一直全都是犹太人)——允许其居民不仅在宗教习俗和规范方面,而且在语言或祷告房的建筑风格等更为世俗的方面,同其邻人有所不同。

犹太会堂矗立在犹太小镇的中心,有两层圆屋顶,使人想到东方的宝塔。东欧犹太人的服饰与法国或德国犹太人不同。亚莫克便帽——也是来自一个突厥语单词——和戴在它上面的裘皮帽使人想到高加索的民众和大草原上的骑士,而不是来自美因茨的研究《塔木德》的学者或沃尔姆斯的商人。像主要在安息日穿的宽松的长绸衬衫一样,那些服装不同于白俄罗斯或乌克兰难民的着装。但对前述这些特征或其他特征——从食物到幽默,从服装到圣歌,所有同他们日常生活和历史的具体文化形态相关联的——几乎都不会引起专注于虚构"犹太民族"永恒历史的那些学者的兴趣。他们不可能甘心忍受如下这个令人苦恼的事实:从未存在过

---

〔132〕 Tadeusz Lewicki, "Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym średniowieczu", 载于 *Studia nad etnogenez Slowian i kulturą Europy wczesno-średniowiecznej*, G. Labuda and S. Tabaczyński (eds.), vol. 2, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1988, 77-87。

一种犹太民族文化,而只是一种流行的意第绪语文化,该文化更像他们邻人的文化,而不像西欧或北非那些犹太团体的文化。〔133〕

今天,“意第绪语土地”上的犹太人后裔主要生活在美国和以色列。其他数百万人的遗骸则被埋葬在希特勒于20世纪建造的屠宰场下面。当我们考虑到以色列的记忆代言人们投入巨大的努力来纪念行将消亡的时刻,相比而言却极少去努力发掘在恶毒的大屠杀之前,生活在意第绪语土地上人们丰富多彩的(或拙劣可怜的,有赖于一个人的观点)生活,只能从中得出关于现代历史编纂学具有政治和意识形态作用这样可悲的结论。

像在俄罗斯南部和乌克兰缺乏揭开卡扎尔王国遗迹的费用昂贵的考古挖掘一样,缺乏关于在波兰和立陶宛小镇上长期存在的生活方式的社会学、语言学和人种志学的研究——创新性的历史研究著作,不只是民俗学〔134〕——绝非偶然的。当分泌毒液的蝎子可能蛰伏在石头下面,等着攻击现存种族的自我形象和其领土野心,就没有人想去石头下面看个究竟。关于民族历史的作品不是意在严肃认真地发现过去的文明,迄今为止,其主要目标一直是建构一种元认同和当下的政治稳固。

一位终其(他或她的)一生解读身材单薄的精英在过去创作的宗教、政治和意识形态文本的“爱国”学者,可能会认为历史学涉及的是书本,不是事物。在有关过去的传统研究所涉及的领域,前述观点是合理的。

---

〔133〕 举例来说,在美国,谈谈“犹太人的幽默”是可能的,因为在那里,几乎所有的犹太人都源自于东欧。但在以色列,这个术语是没有任何意义的,因为那里既没有犹太人的幽默,也没有基督徒的幽默。可能有意第绪语的,或马格里布的幽默,等等。在一位美国历史学家的作品中,这种荒谬达到了顶点。该历史学家可能是伍迪·艾伦(Woody Allen)和杰瑞·宋飞(Jerry Seinfeld)的狂热爱好者。他试图找到一些有关幽默的材料,来解释古代文本中大流散的犹太人的心态。请参看 Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, 135 - 212。

〔134〕 在这个领域中,一些迟疑不定的步骤,可在如下这部书中找到:Antony Polonsky (ed.), *The Shtetl: Myth and Reality*, Oxford: The littman Library of Jewish Civilization, 2004。

但随着人类学意义上的历史的出现,开始缓慢却确实地侵蚀了犹太复国主义者的过于简单化的元史学。

有时候,大部分专门研究犹太民族史的学者看似还没听说过上述这种陌生的新的历史编纂学形式。对于犹太人过去团体中生活方式和沟通方式的更深入探索,可能会进一步揭示一个令人不快的琐碎事实:我们游离宗教规范越远,我们的研究越是关注各种日常习俗,就越会发现,在亚洲、非洲和欧洲的犹太教信仰者之间从未存在过一个世俗的、人种志意义上的共同特性。世界上的犹太人始终属于一种较为重要的宗教文化群落。尽管该宗教文化群落由各种要素组成,但它不是一个奇特的流浪民族。

正如法兰克各部落侵入之前,犹太化的人们已生活在高卢一样,在俄罗斯人和乌克兰人达到伏尔加河和顿河之间之前,接纳摩西宗教的人们一直生活在那里的这个事实中,存在着大量的反讽。同样,在北非,在阿拉伯人到来之前,那里的迦太基人也都皈依了犹太教;在伊比利亚半岛,在基督徒收复失地(Reconquista)之前,犹太文化繁荣兴旺且已深入人心。与恐惧犹太人的基督徒开始宣扬的,和现代反犹主义者所重复的过去的形象形成对比的是,在所有历史上从没存在过一个因杀害了神圣的弥赛亚而被逐出圣地,并不请自来地定居在各"民族"之中的受诅咒的民族－种族。

犹太的一神教把公元前后在阿迪亚波纳的地中海周围的犹太化的人们的后裔,和希米亚人、柏柏尔人和卡扎尔人的子孙连结在一起。该宗教把出现在范围广泛的土地上和遵循着不同历史道路的各种语言和文化群体连结起来。许多群体已经放弃了犹太教;其他群体顽固地忠信于它并成功地推动它跨入了世俗时代的门槛。

已经消失了的柏柏尔人和卡扎尔人的时代就不能复原了吗？对于那些已被他们的后裔忘却了的古代犹太人,新的历史编纂学没有机会邀请他们重新出现在公共记忆的正当合理的范围吗？

新的知识体系的建构总是与它运行其间的民族主义意识形态有直接

的关联。背离了在民族初期所阐述的叙事的历史洞见，只有当人们减少了对其内涵的惊愕，他们才可能接受它们。当目前的集体认同开始被视为理所当然，当集体认同不再是焦虑地和恋旧地依附于神话的过去，当认同成为生活的基础而不是生活目的时，上述情形就可能会发生——就是说在那个时候，史学的变革就可能发生。

目前，在21世纪初期，还难以预测以色列的认同政治，是否会使有关犹太人信仰团体的起源和历史的调查研究的新范式的出现成为可能。

第五章　差异性:以色列的认同政治

以色列国……将致力于为全体居民的利益而发展这片土地;它将如以色列的先知们所预见的那样,以自由、正义、和平作为自己的基础;它将不分信仰、种族和性别而在全体公民中实现彻底的社会和政治权利的平等。它将保证宗教和良心自由,以及语言、教育和文化的自由。

——以色列国建国宣言,1948

候选人名单中的人们,如其明示的或暗示的目标或行为包括有下列之一的,将被禁止参加以色列国会选举:(1)否认存在的以色列国乃是犹太民族的国家;(2)否认以色列国的民主特性;(3)煽动种族主义。

——基本法:国会,7A条款,1985

在欧洲伟大的世俗化之前,犹太教的信仰者坚信历经数代磨难而给予他们力量和勇气的宗教原则:他们是“上帝的选民”,是上帝的神圣的会众,注定会“照亮万族”。事实上,他们知道作为生存于其他宗教阴影下的少数派群体,他们被迫屈从于更强大的势力。在过去,作为这些团体特点的改宗化的激情历经数代几乎完全消失了,这主要由于对主导性宗教的担忧。在几个世纪中,层层的不信任和对传播他们信仰的畏惧,填塞了信仰者的自我认同,造成最终成为他们显著标志的团体孤立。在中世

纪,“分散居住的独一无二的民族”这个独有的信念也有助于防止大规模的抛弃犹太教而皈依于其他一神教。

像其他少数派一样,在艰难和困苦的时期,群体的休戚相关感把犹太教的信仰团体紧密地结合在一起。在和平年代,拉比中的精英们交换有关戒律、宗教规范、他们宗教仪式和典礼的各个方面的信息。尽管在马拉喀什和基辅、萨那(Sanaa)和伦敦之间存在着巨大的不同,不仅在世俗领域,甚至在宗教习俗方面都存有差异,但总是存在着共有的核心,拉比忠诚于《塔木德》律法,共享着一种从流亡中获救的观念,和对圣城耶路撒冷的一种深刻的宗教上的挚爱——在那里,救赎将会到来。

在欧洲,世俗化的传播削弱了宗教准则的地位,逐步损害了它们群体中传统知识分子拉比的权威。像其他宗教、文化和语言群体中的成员一样,那些摒弃了犹太宗教的人们都被卷入了现代化的冲力之中。尽管根据犹太复国主义者的理论和历史作品,他们不是惟一的力图被同化进当时在兴起的民族文化之中的成员。生活方式的迅速变革和迁移的巨变,也许对萨克森州(Saxony)的农民、法国的新教徒店主和英国的威尔士工人影响有所不同,但他们遭受的困苦不会少于犹太教的信仰者。整个世界消失了,同化成一个整体的经济、政治、语言和超文化体系,要求痛苦地抛弃长久存在的风俗和道德观念。

尽管犹太人在一些国家——法国、荷兰、英国和德国——经历过特殊的困难,但大部分人都成为了“犹太人”,意思是信仰摩西宗教的法国人、荷兰人、英国人或德国人。他们成为了新国家的热切的支持者;一些人甚至强调他们的民族认同,并对它感到莫大的骄傲。事实确实如此,因为他们是民族语言的最早的言说者和民族文化的集成者之一,这主要是由于他们聚居于城市的缘故。这样说来,他们成为了最早的英国人、法国人和德国人[宣称在阿道夫·希特勒的祖父——如果说他确曾成为了——在成为一位德国人之前,诗人海因里希·海涅已是德国人了,并不是夸大其词]中的一员。在欧洲大众民族主义发展到顶峰的第一次世界大战期间,犹太人已开始捍卫上述那些新家园,可能也没有明显内疚地杀死过前

线另一方阵地上战斗的犹太裔战士。[1]德国犹太裔改革主义者,法国犹太裔的社会主义者和英国犹太裔的自由主义者,几乎都自愿地去捍卫他们新发现的集体财产:民族国家和它的领土。

不可思议的是,犹太复国主义者也卷入了集中于欧洲民族疆界的战争文化之中,尽管他们相信一种不同的民族实体。当时,他们还很软弱无力,不能提供一种能够平息从民族主义的支持者和积极分子的各种民族情感中形成的战斗精神的替代认同。事实上,从 1897 年,即第一次犹太复国主义者代表大会召开的那年,直到第一次世界大战结束,在世界上的犹太人团体中,犹太复国主义是一种软弱无力和无足轻重的运动,而且经常屈从于非犹太人的民族主义要求(在 1914 年的德国,犹太复国主义者占犹太血统的德国人的比率不到 2%,在法国则更少)。

犹太复国主义观念诞生于 19 世纪下半叶的中东欧,即维也纳和敖德萨(Odessa)之间的那些土地之上。它在德国民族主义的边缘充满忧虑地成长起来,并传播到讲意第绪语民众那充满活力的文化市场中。事实上,尽管其具有边缘性,但犹太复国主义是觉醒于欧洲的民族主义的最后浪潮的一部分,与欧洲大陆上其他塑造认同的意识形态的兴起相一致。它可以被视为一种集体同化融入现代性的尝试,与那时周围正在开始形成的民族主义事业十分相像。[2]尽管相当数量的犹太复国主义先驱或多

---

[1] Amos Elon, *The Pity of It All: A History of Jews in Germany*, 1743—1933, New York: Metropolitan Books, 305 - 337. 法国和德国的犹太人没有表现出多少同情。他们对待“低劣的”东欧犹太人(Ostjuden)的态度冷酷而轻蔑。后来,同样的东欧犹太人对待他们在以色列遇到的新的“东方犹太人”所表现出的态度也大体相同。

[2] 犹太民族主义的倡导者和支持者必然把它视为独有的和从根本上不同于其他民族运动。比如,历史学家雅各布·凯茨写道:“在现代的开端,犹太人要比欧洲其他任何族群都更好地为民族运动做好了准备”——在其他民族群体历史学家中,这是一种典型观点。请参看 Jacob Katz, *Jewish Nationalism: Essays and Studies*, Jerusalem: The Zionist Library, 1983 (希伯来语版),18。舒缪尔·埃廷格是有着同样水平的一位历史学家,他坚持认为“犹太人也许是历史上已知的惟一的在几千年间保持了其民族意识的群体。”请参看 Shmuel Ettinger, *Studies in Modern Jewish History, I: History and Historian*, Jerusalem: Zalman Shazar, 1992 (希伯来语版), 174。

或少属于德国文化——摩西·赫斯、西奥多·赫茨尔和马克斯·诺尔道(Max Nordau)——但发展、传播和应用犹太复国主义理论的那些人则来自分布广泛的讲意第绪语的民众中的知识分子,波兰、乌克兰、立陶宛、俄罗斯和罗马尼亚的城市和乡镇之中密集地挤满了这些人。

正如本书第二章所指出的,在上述那些地区存在着一个世俗的、现代的意第绪主义者的文明。这种文明不存在于其他东方的犹太人团体之中,也不存在于伦敦和马拉喀什。正是这种特殊的文化,而非宗教酝酿出了原型民族主义者和民族主义者的酵素。正是从这个半自治的世界中,出现了一些年轻的知识分子。他们发现他们通往高级文化中心——学术职业、自由职业、行政部门——的道路被阻塞了,许多人因此成为了社会主义的革命者和民主政治的革新者,少数几个人成为了犹太复国主义者。

与此同时,独特的意第绪语团体的存在激起了反犹太人情绪的复活。在东欧出现的各种民族主义的交织,力图从中驱逐出明显不同意第绪主义者的实体。除了沙皇政权和罗马尼亚王国的镇压和传统的限制之外,在1880年代,新兴的具有民族主义特征的大众化的对犹太人集体迫害的浪潮,使数百万犹太人感到震惊愤慨,并加速了他们大规模地向西迁移的进程。在1880年到1914年间,大约有250万讲意第绪语的犹太人穿越德国去往在西方的各接受国。他们中的一些人在美洲大陆安全的海岸结束了迁移的步伐;他们中不到3%的人选择移民到奥斯曼帝国统治下的巴勒斯坦,其中极个别的人选择留在了那里。

这次大规模的人口迁移的一个附带产生的结果是间接地加剧了在德国,在那过境场景(scene of the transit)的表层治下一触即发的传统敌意。这种极端狂暴的仇恨——还没有得到解释——将会在20世纪的一次最恐怖的种族灭绝行动中释放完毕。那次人口迁移的过程表明技术进步或文化的高雅与道德性之间不存在直接关联。

现代的反犹主义盛行于整个欧洲的现代性世界之中,但它在西欧和南欧还有美洲大陆的表现形式,完全不同于它在中东欧所具有的特征与表达方式。年轻的民族认同所具有的不确定性和内部的斗争,几乎在各

地都造成了焦虑和恐惧。卷入到民族性建构中的文化问题，恰恰是将长久存在的“厌恶相异者（dislike of the unlike）”转变成了新的大众民主政治的有机组成部分的那些问题。任何差异形式——不同的天然肤色，特殊的方言或陌生的宗教习俗——都会激怒新的民族意识的承载者，他们在奋力把自身界定和划分为具有明确的集体。建构民族意象过程中的抽象化水平，要求给予那些不属于该民族一部分的那些人以可靠的和毫不含糊的特性描述。民族由此被想像为一个古老的和扩展的“血缘”家族，而最近的邻居也很容易就成为了最具威胁的敌人。因为在几百年间，基督教文明一直把犹太教信仰者描述为绝对的他者，因此，新的集体认同轻而易举地从古老的传统中拣选出这个要素，并把它设置为标志着新的民族共同体的边防哨所。

在盛行公民和政治民族主义的领土上，隔离和封闭构成基督教传统一部分的古老的仇恨，和把被排斥的犹太人包容进新的认同中是可能的。美国宪法、法国大革命和英国的法律已经过充分的检验，更具包容性的发展已形成了稳定的基础，并经过渐进的斗争已在公共领域取得了支配地位。在上述和其他国家中，犹太人成为了民族的有机组成部分。

然而，这种成功的进程没能免于混乱和倒退。1894 年法国的高度戏剧化的德雷福斯事件（Dreyfus Affair）是现代民族主义非线性和不确定演化的一个恰当的历史例证。要把德雷福斯逐出“高卢－天主教”民族体的强烈的反犹主义的爆发，暴露出冲突中的情感之间的张力。这位犹太官员不属于法兰西民族吗，或者他是潜入法兰西民族的来自东方的外来民族的代表？为了保持它的伟大，难道法国不应该从根本上是信仰基督的吗？有意大利血统的埃米尔·左拉（Émile Zora）不可以解释他对那位“叛国”的犹太上尉的反爱国主义的支持吗？上述这些问题和类似的问题搅扰着民族意象，并动摇了这个国家的根基。

理解公民身份价值的政治和知识圈子最终扭转了反犹主义的潮流，那位受到迫害的军官“重新成为了”法兰西民族的一员。族群宗教式民族认同的支持者并没有消失——他们在纳粹占领期间再度出现，一些人

持存到现在。但在德雷福斯事件之后,文化上包容的民族主义生机勃勃,尽管在第二次世界大战期间曾故态复萌,但它持续使自己在整个20世纪处于稳固的地位。

在美国[比如在麦卡锡时期]、在英国和大西洋两岸的大部分民族国家中,类似的尽管不是同一的转变,以一种较少戏剧性和更加微妙的方式发生过。像其他形式的种族主义一样,反犹主义在这些国家中都没有灭绝,但对集体的超认同的持久发展趋势而言,它不再重要了。

另一方面,如本书第一章所指出的,在德国、俄国、奥匈帝国和波兰之间的那些地区,种族生物学的和种族宗教式的意识形态获得了胜利,这些意识形态在许多年间持续决定着民族主义的性质。这种充满焦虑的和排外的心态使得反犹的仇恨代码作为"真正的"超认同的一种主要的标示而持续存在着。尽管反犹主义并非总是公开显现,尽管印刷媒体和课本中所使用的墨汁没有总是掺有毒液,但对犹太人的恐惧一直不知不觉地融入到认同的关键节点中。

上述情形的一个原因在于,在那些枝杈蔓生的文化空间中界定民族实体,就要求大量的有一个共同起源的"过去",而可能挑战一体化根源的任何要素,都会激起强烈反感和恐惧。甚至是坚定的无神论者在他们的自我界定中也会诉诸于传统的宗教象征,而受人尊重的牧师们则接受了"血统"作为一种界限的标志。换言之,正如德国精神在某一阶段需要丰富的雅利安主义来界定自我,同样,波兰精神需要天主教教义,俄罗斯精神需要东正教的泛斯拉夫主义来限定它们的民族认同和意象。

与犹太人的宗教改革运动,或自由主义者和社会主义者的知识分子群体力图加入新兴的民族文化之中不同,犹太复国主义广泛借用盛行于它诞生和成长初期的那些居支配地位的民族主义意识形态,并把它们整合进了它的新政纲中。它有德国民粹主义(Volkism)的痕迹,大部分言辞也受到波兰浪漫的民族主义者的一些影响。但这不只是模仿——并非一位感到极度痛苦的受害者呈现出他面带微笑的行刑人的一些特征的情况。

发展壮大的左派犹太人运动——犹太人联盟(Bund),其世俗的和半

民族主义观要求的是“意第绪语土地上的人民”的文化自治，而非世界上所有的犹太人成为一个独立的政治体，但有知识的犹太复国主义者仿效欧洲其他民族主义者，采用了一种种族宗教的或种族生物学的认同来使他们的自我界定概念化。他们力图建立一座能够把犹太教信仰者——主要是先前的信仰者，他们的语言和世俗习惯是多种多样的——联系在一起的桥梁，他们无法像犹太人联盟那样，将充满活力的大众习俗转化为同质的和通俗化的现代文化。而犹太复国主义者为了实现他们的目标，就需要清除现存在人种志方面的特征，忘记具体的历史，并飞速地后退到古老的、神话的和宗教的过去。

正如前几章所表明的，尽管被选定的“历史”表面上看与宗教的意象相符，但它不属于真正的宗教，因为犹太一神教不是以历史的演变期限为基础。它也不是完全世俗的，因为为了建构新的集体认同，它又不停地使用古老的末世论信仰中的材料。我们必须记住犹太民族主义承担了一项几乎不可能完成的使命——从多种多样的文化-语言群体——每个群体都有着特殊的起源——中锻造出一个单一的民族。这导致了把《旧约圣经》采用为民族记忆的宝库。由于民族主义历史学家迫切需要建立一个“民族”的共同起源，他们就不加批判地欣然接受了犹太人处于永远流浪之中这个古老的基督教观念。在建立共同起源的过程中，他们抹除和忘记了早期犹太教所推行的大众改宗化，而正是由于大众的改宗化，摩西的宗教才在人口统计上和智识上得以极大地增长。

对于犹太民族主义者来说，犹太教不再是一种丰富而多样化的宗教文化，它变成了某种像德国的民族或波兰和俄国的平民一样的神秘的和与外界隔绝的东西，尽管它有着独一无二的特点，即它由一个与定居的地区无关的外来的、流亡的民族构成。从这种意义上说，犹太复国主义成为了对伴随着东欧和中欧集体性的兴起而出现的反犹形象的某种消极反映。这种消极反映正确地辨识出了这个地区的诸多民族情感。这些情感自然上的接近则使它们的威胁处于众目睽睽之下了。

犹太复国主义的基本的假定是正确的，而且如前文所指出的，它从它

所嵌入其中的民族主义中借用了许多要素。与此同时,它采用了犹太宗教传统中最排外的和最自负的方面,即“这是独居的民,不列在万民之中”(《民数记》23:9)这个神圣的戒律。一份孤立主义者的世俗的计划重新解释了蒙上帝挑选的、神圣的和一神教的圣众这个古老的理想。自其开始,犹太复国主义就是一场以族群为中心的民族主义运动,它要坚定地使它自己虚构的历史上民族与世隔绝,并禁止任何公民自愿加入它的政纲开始设计的民族之中。同时,从该“民族”中的任何退出,都被描述为不可原谅的罪行;而“同化”则被描述为大灾难,一种不惜任何代价都要避免的关乎存在的危险。

这样说来,不足为奇的是,要把这种脆弱的、世俗的犹太认同粘合在一起,来书写文化上如此相异、年代记上如此支离破脆的犹太史,是不够的。犹太复国主义者不得不诉诸于另外一门科学学科——生物学——它被征召来强化“古代犹太民族”的基础。

犹太复国主义与遗传性

本书的第二章把海因里希·格拉茨描述为族群民族主义历史编纂学之父。他接受了德国历史学家们关于民族的假想,他们认为民族诞生于原始时代,是一个以线性方式在历史中前行的不变的实体。但他个人的“灵性”阻止他采用对于历史的过分唯物主义的解释。从某些方面来看,格拉茨的朋友摩西·赫斯是犹太复国主义的第一位倡导者,而赫斯的一些臆断偏离了传统,他需要大量的种族理论来虚构犹太民族。赫斯吸收了他那个时代的一些可疑的科学观念,特别是体质人类学方面的观念,并把它们整合进了一个新的认同理论之中。他可能是第一位,但当然不会是最后一位在犹太民族形成中采用这种意识形态做法的人。

自从赫斯在1862年出版《罗马和耶路撒冷》以来,过去的35年间经历了欧洲犹太复国主义者人数和反犹人数的大量上升。在19世纪后期的帝国主义时代,盛行于所有欧洲的学术实验室中的种族主义者的伪科

学，经以族群为中心的民族主义而渗入了主要的公共领域，并成为新的政党意识形态结构的组成部分。年轻的犹太复国主义者运动就是那些政党中的一个。

所有不同的犹太复国主义者阵营，尽管极端程度有所不同，但都支持作为一个族群实体的民族概念，这就是为什么新的生物科学会迷惑住那么多人的原因。遗传性的观念有助于证明对巴勒斯坦拥有所有权的正当性——犹太复国主义者不再把它古代的朱迪亚视为所有救赎都来自于它的神圣中心，而是经过大胆的范式转换，朱迪亚被修改为世界上所有犹太人天定的民族祖地。历史神话需要适宜的"科学的"意识形态——因为，如果现代的犹太人不是第一批流亡者的直系后裔，那么，他们要如何使他们定居在圣地——它是"犹太人排他性的祖地"——合法化呢？对于曾经反抗把历史交给万能的上帝这种消极的传统的民族主义的世俗臣民来说，神圣的应允是不充分的。如果不能在宗教的形而上学中发现公正，那就必须在生物学中找到它，即便只是部分地找到。

内森·伯恩鲍姆（Nathan Birnbaum）也许是第一位犹太复国主义知识分子——正是他在1890年杜撰出了"犹太复国主义"这个术语——他在赫斯止步之处提出了如下论点：

> 除非依靠自然研究，否则任何人都不可能解释一个民族特殊的精神和情绪的特性。我们伟大的本族同胞比肯斯菲尔德勋爵（Lord Beaconsfield）[本杰明·迪斯雷利（Benjamin Disraeli）]曾说道，"种族就是一切"。民族的差异来源于种族的差异。种族的多样性说明了民族的巨大不同。正是因为种族间的差异，德国人或斯拉夫人的思考方式才不同于犹太人。正是这种差异解释了为什么德国人创作出了《尼伯龙根之歌》（*Song of the Nibelungen*），犹太人创作出了《圣经》。[3]

---

[3] 本段话引自伯恩鲍姆于1886所写一篇论文"民族主义和语言"（"Nationalism and Language"），转引自 Joachim Doron, *Zionist Thinking of Nathan Birnbaum*, Jerusalem: The Zionist Library, 1988（希伯来语版），177。

正如伯恩鲍姆对民族的理解,既不是语言,也不是文化,而只有生物学才能解释民族的兴起。否则,就不可能解释其后裔深陷于各种民族文化之中和言说不同语言的犹太民族的存在。部落和民族的存在,是"因为自然已经生产出,并将继续生产不同种族的人们,正如它创造出不同的季节和气候一样。"〔4〕当休斯顿·斯图亚特·张伯伦(Houston Stewart Chamberlain)在1899年出版他的臭名昭著的种族主义著作《19世纪的基础》(*The Foundations of the Nineteenth Century*)的时候,伯恩鲍姆以理解和同情的心态看待该书,仅仅是否定了那位英国思想家错误的反犹态度。犹太人并非如张伯伦主张的那样,是"一个杂种种族"——他们通过在他们自己内部的通婚而在事实上保持了他们的血统,而且,他们是白人种族的有机组成部分。

尽管伯恩鲍姆在犹太复国主义运动兴起中的作用不是无足轻重,但在探寻犹太民族主义观念演化的过程中,却没有必要过分详述他的作用。尽管他杜撰了"犹太复国主义者"这个术语,但他不是这个新民族主义中的主要思想家之一,而且他最终离开了该运动并成为了东正教教徒。西奥多·赫茨尔是犹太复国主义运动的真正奠基人。他较少肯定,且没能断定犹太人是否来源于同质的血统。他的作品中包括了一些反映出鲜明的种族中心主义观点的评论,而其他评论则与该观点相矛盾。在《犹太国家》(*The Jewish State*)一书中,"种族"这个术语出现过几次,但他是按照该时代的方式使用它,正如对"人民"一词的使用一样,没有生物学方面的意义。

在伦敦的一个夜晚,赫茨尔与盎格鲁-犹太作家伊斯雷尔·赞格威尔(Israel Zangwill)共进晚餐,后者后来加入了犹太复国主义者运动。在赫茨尔当天的私人日记中,对那位以丑闻名的作家认为他们拥有同样的血统,这位俊美的领导人表露出了失望。"他痴迷于种族,而我不可能接受这一点。对我来说,看看我自己,再看看他,就足够了。我只说了如下

〔4〕 Joachim Doron, *Zionist Thinking of Nathan Birnbaum*, 63.

的观点：我们是一个由不同的人类学意义上的要素组成的历史实体，一个民族。对于犹太国家来说，这将足够了。任何民族都不具有种族的一致性。"〔5〕赫茨尔不是理论家，科学问题超出了他的直接的政治工作的需要，没有引起他的关注。他渴望在没有负载过多的历史学或生物学争论的情况下，实现他的目标。

马克斯·诺尔道是赫茨尔的密友和得力助手。正是这个人管理着所有早期的犹太复国主义者代表大会，是他给予犹太民族主义的兴起以更有意义的意识形态维度。在世纪末的欧洲知识分子圈子中，这位天才的记者和散文家要比赫茨尔更知名。作为通俗作品《堕落》(Entartung)的作者，在力图警告世界现代艺术、同性恋和精神疾病——所有这些都与身体上的种族堕落有关——的保守主义者中，他是最为知名的人士之一。

他与赫茨尔的邂逅，使他成为了一位狂热的犹太复国主义者。但在此之前，他关注的是犹太人的身体和精神状态。他把他"低贱的犹太人"名字伯恩·西蒙·马克西米连－梅厄·西姆哈－苏德菲尔德(南部田地)(Born Maximilian-Meir Simha-Südfeld)改为一个自豪的欧洲名字，诺尔道(北部牧场)。和匈牙利出生的赫茨尔一样，诺尔道来自布达佩斯(Budapest)；而且和赫茨尔一样，他也试图将自己视为完完全全的德国人。1880年代和1890年代邪恶的反犹主义阻止了这位东欧犹太人融入到德意志民族之中。和感到自己难以融入的其他犹太人一样，他选择集体融入现代世界的方式——也就是犹太复国主义。当然，这不是诺尔道本人思考犹太复国主义的方式。正如他所意识到的，尽管反犹的仇恨没有创造出任何东西，但它唤醒了一个现存种族潜在的意识，复活了它自己的差异感。"德意志化"的失败导致他采取了犹太排他性的立场，并得出了悲观的结论：种族不可能互换而只能改进。

---

〔5〕这位犹太复国主义领导人在1895年11月21日所记的日记。请参看Theodor Herzl, *Die Judensache*(犹太人的事业：日记集), vol. 1, Jerusalem: The Zionist Library, 1998(希伯来语版), 258。

这位犹太复国主义领导人确信犹太人共享一个同质的生物学上的起源。他写道，“血脉纽带存在于犹太人的家族中。”〔6〕但他想知道的是，犹太人在身体方面一直是矮小的，还是导致他们软弱和堕落的生活条件使他们变得更为矮小。犹太复国主义依靠农业劳动，在古老祖地进行户外运动和健美，开启了种族改进的令人振奋的远景。在第二次犹太复国主义者代表大会上的那次著名的演讲中，他第一次谈到了不再为人知的“强健的犹太人”，表达了对一个肌肉强健的种族－民族的热烈渴望。〔7〕“在其他种族或民族中，体育能够履行这样一种重要的教育作用，在我们犹太人中也必须这样做”，他写道，“我们需要挺直身体和性格中的脊背。”〔8〕因为要复活古老的血脉，犹太人因此需要一片土地，而只有犹太复国主义能够给予他们这样的土地。

虽然诺尔道没能成为一名“真正的”的德国人，但他却成功地成为了一位具独创性的犹太复国主义的民族主义者。在德国文化的各个领域中所培育出的本质论者的浪漫主义，与开始指导新的民族意识形态的意识形态规划交融在一起。

从某些方面来看，诺尔道是一位犹疑不定的民族主义者。相比之下，马丁·布伯（Martin Buber）则是一位勇敢和一贯的民族主义者。他曾在几年中担任犹太复国主义运动的主要喉舌《世界》（*Die Welt*）的主编。这位宗教存在主义的哲学家后来成为了一位和平人士，并奋力要在巴勒斯坦建成一个犹太人－阿拉伯人的国家。他是把犹太人视为一个“血脉共同体（*Blutsgemeinschaft*）”的最重要的塑造者之一，而开始其民族主义者的生涯的。布伯把民族想像为一种从上古到现代的代代人之间的生物

---

〔6〕 Max Nordau, “History of Israel's Children”, 载于 *Zionist Writings*, vol. 2, Jerusalem: The Zionist Library, [1901] 1960（希伯来语版），47。

〔7〕 Max Nordau, “Address to the Second Congress”, 载于 *Zionist Writings*, vol. 2, 117. 这篇演说的前奏音乐是理查德·瓦格纳（Richard Wagner）的歌剧《汤豪泽》（*Tannhäuser*）。

〔8〕 Max Nordau, “Address to the Second Congress”, 187.

链，他感受到了起源于那深不可测的过去的血缘联系。在他叙述民族的方式中，存在着大量的卡巴拉式的含糊：

> 血脉是一种深植于个体的人之中的养育的力量……我们存在的最深层次是由血脉决定的……我们最内在的思想和意志由它着色。现在，一个人发现他周围的世界是具有各种印记和影响的世界，而血脉属于可以被打上印记和被影响的实体领域，它是把一切都吸入并同化进自己形式的实体……现在这个民族对他来说就是一个由过去、现在和未来的人组成的共同体——一个由死去的、活着的和未出生的人共处的共同体——他们一起构成一个统一体……
>
> 不过，一个人的实体之所以能成为犹太人的实在，是由于这样一个事实：他的起源不只意味着与过去之事物的一种纯粹的关系；它在我们中间种下了——任何时候都不会离开我们，并决定我们生活的每一种声调和色彩，决定我们所做的一切和降临我们之上的一切——的东西：血脉，它是我们存在的最深的和最强有力的层面。〔9〕

这种关于遗传性和土地的新的浪漫的神秘主义，构成了这位奇理斯玛型思想家精神民族主义的基础。他迷倒了东欧年轻的犹太知识分子们。在布拉格的布伯追随者组成的科赫巴圈子（Bar Kokhba circle）中，有一位就是在本书第一章中提及过的汉斯·科恩。这位未来的历史学家是试图批判性地使“有机的”民族主义这个问题概念化的第一人。他非常清楚他的问题，在他的智识传记中，探究遗传性的民族主义是第一站。

布伯始终是一位温和谨慎的犹太复国主义者，而他的宗教人文主义最终战胜了“族群的血脉呼召”。与之相比，犹太复国主义的修正主义的领导人弗拉基米尔（泽伊夫）·亚博廷斯基则渴望拥有权力，厌恶让步和

---

〔9〕 Martin Buber, “Judaism and the Jews”, 载于 *On Judaism*, New York: Schocken Books, 1972, 15 – 16. 布伯本人后来曾试图摆脱民族主义的形象，但不太成功。

妥协。然而，尽管这两位犹太复国主义领导人的政治观念如此不同，他们却共享着一个基本的意识形态假说：犹太人拥有把他们与其他人分开的独特的血脉。从 1930 年代至今，亚博廷斯基这位犹太复国主义者右派的智识之父对之没有过任何怀疑：

> 完全清楚的是，民族情感不可能在教育中，而会在先于教育的某些事物中找到，那是在什么事物中呢？——我思考这个问题并自我解答道：在血脉中。我坚持这个观点。民族认同感内在于人的“血脉”中，在他的身体－种族类型中，而且只在那种类型中……民族的精神结构要比个人的精神结构更为完全和彻底地反映了他们的身体形态……这就是我们不相信精神同化的原因。一个继承了几代纯粹的犹太血脉的犹太人去接受德国人或法国人的精神状态，实际上是不可能的，正如一个黑人不可能不再是黑人一样。〔10〕

对亚博廷斯基来说，民族起源于种族群体（今天的用语是“族群性”），他们的生物起源形成了民族的自我（今天所说的“精神”）。尽管犹太人没有共同的历史或共同的语言，他们也没有在数世纪中共同居住的疆域，这些本可以形成一个共同民族志意义上的共同文化，但一个人仍可以符合逻辑地得出如下结论：

> 自然的活动范围、语言、宗教和共享的历史——所有这些都不构成民族的实质，它们只是民族的各种特性……但民族的实质，其独特性的要点乃是它的特殊的身体属性，是它的种族构成的配方……归根结底，当清除掉源自于历史、气候、自然环境和外部影响等所有的外表，民族就被还原为种族的内核。〔11〕

对亚博廷斯基而言，“种族”始终是一个科学概念。他相信即便没有

---

〔10〕 Ze'ev Jabotinsky, “Letter on Autonomism”, 载于 *Selected Writings*: *Exile and Assimilation*, Tel Aviv: Shlomo Zaltzman, 1936（希伯来语版）, 143－144。

〔11〕 引自亚博廷斯基的一份手稿，转引自 Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover: Brandeis University Press, 1995, 240。

真正纯粹的种族，也存在着一种“种族配方”。他还确信借助于血液检测和腺性分泌物，以下列这些配方——“意大利种族”、“波兰种族”，当然还有“犹太种族”——为基础而建立一套分类系统，将是可能的。为了理解犹太人和他们在历史上的行为，有必要辨识他们的血统，特别是要保护他们的独特性。如果没有宗教的保护，长久地居住于其他民族之中，就可能会消融他们的独特性并导致他们消失。这样说来，他们应该尽可能快地聚居在他们自己的国家中。亚博廷斯基确实具有自由主义的一面，甚至令人惊异的是具有普救论者的世界观（或许不必惊讶，因为他是在意大利而不是在德国获得的教育），但他仍然相信犹太民族的持久的身体的和生物学上的存在，相信他们来自于同一的族群和地域源头，他们必须尽快回归那里。上述是他全部历史思想的重点。

应予指出的是，尽管存在着犹太历史编纂学所造成的影响，但这位犹太复国主义右派没有垄断本质论者的民族概念。甚至著名的马克思主义者别尔·波罗乔夫也没有免于“生物学”。犹太复国主义的社会主义分享了同一概念机制，而且它还以普救论的言辞填补了那些机制，尽管那是不同类型的普救论。

正如我们在本书第三章中所看到的，波罗乔夫把巴勒斯坦的农民看作是犹太种族的有机组成部分，是可以轻易地整合进社会主义的犹太复国主义的钢铁结构之中的一类人群。直到1929年阿拉伯人起义之前，他的信徒和未来以色列国的奠基人本－古里安和伊扎克·本－兹维也是那样认为。波罗乔夫最初主张，由于巴勒斯坦的当地人和世界上所有的犹太人一样，都是古代朱迪亚人民的后裔，因此，应该允许他们回到犹太民族体中，尽管要开始以世俗的方式同化他们。犹太复国主义的左派绝对不会考虑将有着不同生物学起源的穆斯林农民纳入到犹太民族温暖的怀抱之中。但在1929年的“集体迫害”之后，那些穆斯林农民就以惊人的速度成为了完全的陌生人。

阿瑟·鲁宾是另外一位其政治观点被1929年那次灾难性事件深深动摇的左派犹太复国主义者。恰是在那时，他本人开始疏远了和平主义

者布里斯·沙勒姆(Brith Shalom)(“和平同盟”)的群体。该知识分子团体积极开展运动,力图通过宣布放弃犹太多数的独立主权要求而达成与阿拉伯民众的和解。鲁宾开始确信——正确地,如其发生的那样——民族主义者和殖民地居民之间的冲突是难以避免的,他成为了一位坚定的犹太复国主义者。

在犹太复国主义历史上,鲁宾是一位独特而富有迷人魅力的人物。和科恩一样,鲁宾的犹太民族主义运动生涯,也开始于布拉格的科赫巴圈子中的那个新的小群体“血脉共同体”。但在更早的时候,即1900年,他参加了在德国举行的一场论文比赛,比赛的问题是“关于国内的政治发展和政治立法,能从进化论中学到什么?”一等奖颁给了优生学的先驱威廉·萨尔梅耶(Wilhelm Schallmayer)。萨尔梅耶去世后,纳粹党人非常敬慕他。二等奖就颁给了鲁宾,因为他的探讨达尔文主义与社会科学的论文。两年后,那篇征文成了他的博士论文。

鲁宾终其一生都是一位坚定的达尔文主义者。他相信犹太民族首先是一个生物实体。他意识到犹太人不是一个“纯粹的种族”,因为他们在世界上流浪的过程中,吸收了外族的要素。不过,犹太人构成了一个世代相传的整体,仅仅这一点就提供了他们民族要求的根据。

> 在两千年中,这些亚洲民族,他们被分隔开来,而他们真正的相似表明犹太人保持未变;而且表明,在今天的犹太人中,我们可以说我们与在大卫王治下胜利地战斗、在以斯拉和尼希米治下忏悔他们的罪行、在科赫巴治下为自由而战而死的人们拥有同一民族,我们是中世纪初期欧洲和东方之间贸易的伟大的承运商……这样说来,犹太人不仅保持了他们伟大的自然的种族天赋,而且在经历漫长的选择过程中,这些天赋变得强大了。在上一个五百年间,可怕的生活条件使犹太人必须为了生存进行痛苦而激烈的斗争,在这个过程中,只有最聪明者和最强大者才能幸存下来……结果是在今天的犹太人中,在某些方面看来,我们拥有了一种具有特殊价值的人类类型。其他民族可能有其他的优越品质,但在智识天赋方面,任何民族几乎都

不可能超越犹太人。〔12〕

世界上所有的犹太人都拥有这种独特而卓越的精神特质吗？年轻时的鲁宾认为不是这样。他在脚注中强调指出,“也许正是由于严厉的选择过程,在今天,德国犹太人在行动、智力和科学能力方面要优于西班牙犹太人和阿拉伯犹太人,尽管他们有着共同的祖先。”〔13〕因此,对于从也门、摩洛哥和高加索地区输入犹太人是否是一个积极事件,这位犹太复国主义领导人拿不定主意:“但是,那些犹太人的精神和智力状况低下,大批的移民将会降低在巴勒斯坦的犹太人的总体文化水平,而且从多方面来看,那将会是有害的。”〔14〕

这种深刻的欧洲中心观甚至比犹太种族观还强大,而这种过分简单化的东方主义是所有犹太复国主义运动共有的。尽管对从近东移入犹太人存有疑问,但德国犹太人却被强烈要求赶紧返回他们的祖地,为的是保持和保护他们种族遗留下来的独特性。对鲁宾和其他犹太复国主义的倡导者来说,就犹太民族的生存而言,在非犹太人中的犹太人被同化,是一种比非犹太人的仇恨更重大的威胁:“不过,可以确定的是,通过通婚,种族特性就会消失,通婚的后裔不可能拥有任何非凡的天赋。”〔15〕他们最终可能会根除犹太种族。正是鲁宾在1923年表达了一种广为传播的观念,虽然没被经常称颂:

> 我认为在目前,除了犹太人在种族上属于近东民族这个事实之外,犹太复国主义要比以往任何时候都更缺乏正当性。我现在在为一部以种族问题为基础的论述犹太人的著作搜集资料。我想包括一些显示古代东方各民族和他们同时代的人群的图例,想描

〔12〕 Arthur Ruppin, *The Jews of To - Day*, London: Bell and Sons, 1913, 216 - 217.

〔13〕 Arthur Ruppin, *The Jews of To - Day*, 271.

〔14〕 Arthur Ruppin, *The Jews of To - Day*, 294. 尽管如此,从阿拉伯国家来的少量犹太人是有益的,因为他们满足于仅有的一点儿东西,并能够取代阿拉伯劳工。

〔15〕 Arthur Ruppin, *The Jews of To - Day*, 217.

> 述生活在叙利亚和小亚细亚的民族中过去常常和仍然处于支配地位的几种民族。我想要证明那些同样的民族仍然存在于今天的犹太人中。〔16〕

《犹太人的社会学》(*The Sociology of the Jews*)第一版以希伯来语和德语于1930年出版。出版时间——1930年代初——和出版地点——柏林/特拉维夫——与该著作的基本修辞密切相关。最前面几章的标题为"在犹太人的土地上的犹太人的种族构成"和"在犹太人的土地之外的犹太种族史"。这位作者在著作的前言中陈述说,多年来他总是在思考犹太人起源这个问题,而且一直未变。外国人的血液事实上已经渗入进了犹太民族之中,但这位耶路撒冷希伯来大学社会学系的奠基人坚持认为,"在他们的种族构成方面,大部分犹太人一直与他们在犹太人的土地上的古代祖先相似。"〔17〕

在鲁宾著作的第一卷卷尾处,有着许多"典型的犹太人"头像,这为在不同团体的犹太人中存在着特殊变种和统一性的核心论点提供了视觉上的支持。面部特征和头颅形状,据说证明了所有犹太人起源于古代的亚洲。但与亚洲种族上的同源关系不必导致焦虑——巴勒斯坦土著人在文化上的低劣,保证了犹太定居者将不会与他们通婚。

鲁宾十分了解"东方"。1908年,他被任命为犹太复国主义运动中央执行委员会巴勒斯坦办公室主任,负责购买土地的任务。他是犹太定居点的奠基者。可以不夸张地说,对于犹太复国主义者的殖民和定居来说,鲁宾就等同于赫茨尔为有组织的民族运动所做的事情。尽管到1948年,他只购买到约10%的巴勒斯坦的土地,但他能够声称拥有了建立以色列的根基——农业经济基础设施——的大部分信贷。他在全国买地,还设

---

〔16〕 Alex Bein (ed.), *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, London: Weidenfelf & Nicolson, 1971, 205.

〔17〕 Arthur Ruppin, "The Social Structure of the Jews", 载于 vol. 1 of *The Sociology of the Jews*, 2nd edn., Berlin - Tel Aviv: Shtibel, [1930] 1934, 15.

立了分配土地的中央机构。他做了大量工作来确保犹太复国主义者所征服的土地完全隔离于巴勒斯坦人的农业经济。生物上的特殊性必须通过系统性的“族群”隔离来维持。

鲁宾的实践没有完全打断他的理论研究。1926 年,他被任命为耶路撒冷希伯来大学“犹太人的社会学”讲师。自此以后直到他于 1943 年去世,他一直在发展他的有关“犹太种族”的达尔文主义者的斗争的人口学观念。直到第二次世界大战的爆发之前,他甚至还保持着同在德国蒸蒸日上的优生学思想家们的学术联系。令人惊讶的是,纳粹主义的胜利没有彻底减少这些联系。在希特勒崛起掌权后,这位耶路撒冷的讲师到德国游历并拜访了种族理论的“大师”汉斯·巩特尔(Hans Günther)。巩特尔在 1932 年加入纳粹党,是灭绝吉卜赛人的设计师,而且直到他去世时一直否认纳粹大屠杀。〔18〕

不应误解这种与国家社会主义党(National Socialists)的奇怪关系。尽管在 20 世纪上半叶,这种以种族为中心的民族主义和生物学将会导致极端荒谬和骇人听闻的滥用,但大部分犹太复国主义者都不是从血脉的纯洁性的角度来思考问题,也没有追求这类净化。他们从没有提出系统地将“外族人”从他们中逐出的计划,因为他们几乎不需要这样的计划,特别是因为传统的犹太宗教在确认犹太认同方面,在某种程度上说仍然有效,尽管它不再是一种霸权性的宗教信仰。世俗的犹太复国主义者尽管不会当众赞美,但一直承认宗教上的皈依。应该铭记的是,种族倡导者中的一些人——从赫斯经诺尔道到布伯——都是与非犹太的有着“外族

〔18〕 鲁宾在他的 1933 年 8 月的日记中写道:“按照兰道尔(Landauer)博士的建议,8 月 11 日,我前往耶拿(Jena)拜会了巩特尔教授。他是国家社会主义党种族理论的奠基者。我们交谈了两个小时。巩特尔非常和蔼可亲。他认为他不拥有雅利安主义概念的版权,并且同意我的观点,即犹太人不是低劣的,只是有所不同,而且这个问题一定会得到公平解决。”Arthur Ruppin, *Chapters of My Life*, Tel Aviv: Am Oved, 1968(希伯来语版), 223; 也请参看前引书, 第 181 - 182。

血脉”的妇女结婚。〔19〕

犹太生物学的目标是要促进与其他民族的分离，实际上不是要净化他们。在接管想像中的古代祖地的过程中，该目标力图使族群民族主义者团结起来。而且，如果说不是所有的，也可以说大部分血脉理论的犹太复国主义支持者们都否认明示的和决定论的“种族群体”的等级制。根据他们的观点，有关优秀的和低劣的种族理论是不重要的。诚然，并不缺乏对犹太人精神与天赋的赞美和谄媚，不缺乏对其非凡品质的自吹自擂（有时候，这类似于反犹主义的陈词滥调）。但由一个无助的和受到迫害的少数派表露这种想法，就被认为是荒谬可笑而非威胁，是可悲而非危险。

不过，应予指出的是，不仅仅是上文引述的几位主要思想家相信犹太血脉理论。它在犹太复国主义运动的所有潮流中都很流行，在该运动的所有出版物、代表大会和讨论会都能发现它的印记。该运动第二等级的年轻的知识分子在积极分子和支持者中复印和散布它，它成为了一种激起对古老的犹太民族的梦想和想像的公理。〔20〕

犹太遗传性的观念，甚至和它相关的优生学理论，在加入到犹太复国主义的科学家和医生中尤为突出。拉斐尔·法尔克（Raphael Falk）的那部大胆草率的著作《犹太复国主义和犹太人的生物学》（*Zionism and the*

---

〔19〕 1898 年 1 月 22 日，诺尔道写信给赫茨尔：“我的妻子是基督教的新教徒。我的教养当然令我在感情这件事上反对任何强迫，宁愿选择人类的而非民族的。但在今天，我认为有必要更多强调民族要素的重要性，而且我认为异族通婚完全不合需要。如果我是今天遇到我妻子，或是在过去 18 个月中遇到她的话，我会告诉我自己，作为一个犹太人，我无权允许自己的感情支配我……在我成为一位犹太复国主义者之前，我爱我的妻子，我无权因她的种族迫害我们的种族而处罚她。”Shalom Schwartz, *Max Nordau in His Letters*, Jerusalem: Schwartz, 1944（希伯来语版），70。

〔20〕 关于犹太复国主义者圈子中存在的犹太种族理论的论述，请参看如下这篇优秀论文 Rina Rekem – Peled, “Zionism: A Req ection of Anti – Semitism: On the Relationship Between Zionism and Anti – Semitism in Germany of the Second Reich,” 载于 J. Borut and O. Heilbronner（eds.）, *German Anti – Semitism*, Tel Aviv: Am Oved, 2000（希伯来语版），133 – 156。

Biology of the Jews）详细地总结了他们的情况。[21]亚伦·桑德勒（Aaron Sandler）博士是德国的一位主要的犹太复国主义者，他在1934年移民到受托管的巴勒斯坦，并成为了耶路撒冷希伯来大学一名内科医师。他确信不存在纯粹的种族，但主张犹太人事实上已变成了一个种族实体。另一方面，早在1905年就已定居在海法的伊莱亚斯·奥尔巴赫（Elias Auerbach）博士则确信犹太民族始终是一个纯粹的种族，自从提图斯时代以来，犹太人就不再与非犹太人通婚了。亚伦·宾亚米尼（Aaron Binyamini）博士在到达巴勒斯坦后成为了著名的赫茨尔中学（Gymnasia Herzliya）的医生，他一直对学生进行测量和称重来证明自然选择的原则。莫迪凯·波鲁乔夫（Mordechai Boruchov）博士也生活在受托管的巴勒斯坦。他在1922年时主张，"民族之间的斗争，一个民族和另一个民族之间的秘密的'文化'战争，获胜者将会是能够确保种族改进和其后裔的在生物质量上提升的一方。"[22]

在1929年阿拉伯人暴力起义期间，另外一位医生雅科夫·蔡斯（Yaacov Zess）博士发表了一篇题为"身体和精神的卫生保健学"（"The Hygiene of the Body and the Spirit"）的论文。在文中，他强调，"我们比其他民族更需要种族卫生保健学。"劳工联合会病人基金（Labor Federation's Sick Fund）的主任优素福·梅厄（Yosef Meir）博士后来成为了以色列卫生部的首位部长。他同意蔡斯的观点，并在1934年给基金会成员的指南中阐明，"对我们来说，一般意义上的优生学，特别是防止遗传性疾病传播，要比其他民族有着更重大的价值！"[23]

---

〔21〕请参看 Raphael Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, Tel Aviv: Resling, 2006（希伯来语版），97 - 109.这部书是关于犹太复国主义者和以色列科学家论述种族和遗传性的不可多得的宝库，尽管存在着一些概念上弱点，特别是概要方面的弱点。关于英国和德国科学家热切地探讨犹太种族的论述，也请参看 John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin - de - Siècle Europe*, New Haven: Yale University Press, 1994。

〔22〕转引自 Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 147。

〔23〕Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 150.

他们中最重要的是著名内科医生和生物学家雷德克里夫·内森·沙拉曼(Redcliffe Nathan Salaman)。这位英国的犹太复国主义者为耶路撒冷希伯来大学生命科学院做出了巨大贡献。他是该校董事会成员,也是尝试将体质人类学设想转换为遗传学设想的第一人,而遗传学后来成为了一门有着辉煌未来的年轻科学。他的一篇题为“犹太人的遗传性”(“The Heredity of the Jews”)的论文于1911年发表在开创性的《遗传学杂志》(*Journal of Genetics*)的第一期上。自此以后,沙拉曼坚持认为,即便犹太人不是一个纯粹的种族,这也不会造成任何问题——他们仍然是一个真正纯质的生物实体。除了可以通过他的头颅形状、相貌和他的身体测量值来辨识犹太人这个事实之外,犹太人的独特外表还要归因于犹太人的等位基因。〔24〕当然,在皮肤白皙的德国犹太人和皮肤黝黑的西班牙犹太人之间存在着差异,但这些差异的原因简单而明确:后者更多地与他们的邻人混合。德国犹太人明显的白皙来源于古代的非利士人。在上古时代,犹太民族同化了他们。大头颅的欧洲入侵者成为了犹太民族的一部分,由此,他们发白的外貌也成为了犹太民族的一部分。也门犹太人身材较小和个性屈从的原因在于“他们不是犹太人,他们是黑人与有着细长头颅的阿拉伯人的混血儿……真正的犹太人是欧洲的德国犹太人,我支持该犹太人而反对所有其他犹太人。”〔25〕

沙拉曼更像一位优生学家而非一个遗传学家;对他来说,犹太复国主义是改善犹太种族的一项优生规划。在他看来,巴勒斯坦的年轻人似乎更高大和更强壮:“某种力量作用于他们,从而在古代非利士王国区域再次形成了非利士人人种。”这种神秘力量是使犹太人基因库中非利士人基因复兴的自然选择。类似的过程正在英国发生,在那里,盎格鲁-犹太人,特别是捐款给犹太复国主义事业的那些人,都开始具有一种明白无误

〔24〕 Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 106-109. 基因对遗传的变异负责。等位基因是一个基因中几对选择性变体中的一个。

〔25〕 Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 129.

的赫梯人的表情。〔26〕

若不是20世纪优生学所导致的悲剧性后果，或者如果在以色列的土地上，犹太人科学发展的初期，沙拉曼是一位边缘人物的话，上述那个文本只会令我微笑一下而已。但优生学促成了意识形态上的严重的歪曲和滥用，而且正如我们将要看到的，在犹太民族国家生命科学各学科中，沙拉曼拥有着太多的后继者。

对于犹太复国主义者话语中存在的“生物学”，普遍的以色列历史编纂都为之进行了大量辩护，都指出在19世纪末和20世纪上半叶，那是一种普通的时尚。确实，许多科学出版物，同样还有日报和流行的周刊，都刊登有混淆遗传性与文化、血脉和民族认同的文章。反犹主义频繁使用“种族”这个术语，在自由主义者和社会主义者的圈子中，相当数量的出版物也使用它。这种辩护声称，那些探讨血脉和种族理论的犹太复国主义思想家和促进者们并没有认真对待过它们，他们当然也不可能预见到那些观念的发展会造成骇人的后果。但这种具体情境中的历史论点，尽管适合一时之需，但远非准确。

在第二次世界大战以前，借用生物学来描述历史发展确实是一种普遍的实践。但不应忘记的是，对于种族进行分类的体质人类学和作为补充的血脉科学，学者们之间充满了争论。过分简单化地将自然法则转换进人类社会和文化之中，各个学科的思想家和科学家都曾对此敲响警钟。一些批评家甚至直接质疑犹太种族的观念，反犹主义者和犹太复国主义者却为之欢呼。从19世纪晚期和20世纪初期意识形态谱系最后两部分选取的两个著名例证，能够说明这场争论。

1883年，法国著名学者厄内斯特·勒南受邀在巴黎的圣西门小组(the Saint Simon circle)做演讲。有许多法国犹太人是该小组的成员。在1850年代和1860年代，勒南的早期语言文献学作品对于整个欧洲的东方主义和“科学的”种族主义的巩固发挥了作用。勒南曾以极大的偏见

---

〔26〕 Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 180.

填塞进对印欧语系和闪族语系的分类之中，而几乎所有类型的种族主义都从其中得到激励。不过，种族主义者的反犹主义在1880年代的兴起，明显使他感到忧虑，并促使他举办了一次题为"作为种族和作为宗教的犹太教"(Judaism as Race and as Religion)的演讲。[27]

勒南的言辞中仍然充满了像"种族"，甚至是"血脉"这样的术语，但他渊博的历史学识抗拒住了那些统治性的文字惯例。借助简洁而尖刻的经验分析，他赞同德国历史学家特奥多尔·蒙森的观点，抨击把犹太人的特性归因于一个古老的、封闭的、有着同一血统的种族的流行看法。

勒南陈述说，基督教不是第一个呼吁所有人都信仰惟一神的宗教，是犹太教开始了这场宗教皈依的伟大运动。为了证明他的论点，他先概述了希腊和罗马时期直到卡西乌斯·迪奥在公元3世纪的著名断言——"犹太人"这个术语不再适用于有着朱迪亚犹太人血统的人们(请参看前文第三章)——的犹太化浪潮。犹太人过去经常使他们的奴隶们改宗，他们的犹太会堂是吸引他们的邻居加入到他们中的有效场所。在意大利、高卢和其他地方，大部分犹太教信仰者是皈依犹太教的当地民众。[28]勒南接着谈论阿迪亚波纳王国、法拉沙人和卡扎尔王国统治下的大规模皈依。

勒南最后重述道，不存在犹太种族，也没有一种典型的犹太人外貌。至多是自我隔离、内部通婚和长期生活在犹太人社区，产生了一些犹太人类型。犹太人被隔绝的社会生活影响了他们的行为，甚至他们的外貌。遗传性和血脉与此无关。这种社会存在，甚至是犹太人的典型职业都不是他们的自由选择，而是在中世纪强加给他们的。在许多方面，法国的犹

---

[27] Ernest Renan, *Le Judaïme comme race et religion*, Paris: Calmann Lévy, 1883. 这次演说坚持了他前一年演说中所表达的倾向。在那次演说中，他力图在惟意志论的基础上来界定民族。这次论犹太教的演说被译成英文并由美国犹太人委员会出版发行，作为对德国种族的一种回应。请参看 *Contemporary Jewish Record* 6:4 (1943), 436-448。

[28] *Contemporary Jewish Record* 6:4 (1943), 444.

太人与新教徒没什么不同。犹太人主要是在上古时代犹太化的高卢人，成为了宗教上受压迫的少数派，而在终结了犹太人区的法国大革命中获得了解放。犹太人在此之后成为法国民族文化不可或缺的一部分，种族问题不具有任何重要意义。

在他那个时代的法国最重要的知识分子——当时的让－保罗·萨特——的贡献，毫无疑问为自由－民主阵营提供了重大支持。这个阵营最终击退了德雷福斯事件中的种族中心的和反犹的民族主义浪潮。在另外一个政治、民族和文化的竞技场中，卡尔·考茨基发挥了类似的作用。

这位第二国际（the Second International）的马克思主义的"教皇"，是一位有着捷克人（Czech）血统的、有思想体系的思想家。他在 19 世纪末 20 世纪初继承了马克思和恩格斯在欧洲社会主义阵营的首脑地位。尽管在有组织的工人政党中存在着反犹的要素，但工人运动本身反对种族主义，而且在意识形态现代化的迷宫中，考茨基是其最重要的指导者之一。1914 年，在一战前夜，他着手处理德国文化舞台上最为紧迫的问题之一。他的著作《犹太教和种族》（*Judaism and Race*）——其英文版以《犹太人是一个种族吗?》（*Are the Jews a Race*?）为标题于 1926 年出版——力图阐释这个正变得有害和令人忧虑的问题。[29]

与马克思不同，考茨基对犹太人和犹太教没有偏见，但他遵循了那位伟大的德国思想家的历史唯物主义观。因此，尽管他接受达尔文主义者的进化论，但他拒绝将那些理论运用于人类领域。他主张，所有生物为了生存，都要使自己适应环境，但人类还能使环境符合他们的需要。这样说来，人类的劳动创造出一种不同的进化方式。在他们工作的过程中——换言之，在他们改变其环境的过程中——人的意识随之改变。

正如考茨基对进化论的理解，在资本主义时代，许多科学理论都被用

---

〔29〕 Karl Kautsky, *Are the Jews a Race*?, New York: Jonathan Cape, 1926. 这些引述摘选自一个网络版本，在 www.marxists.org 可得到该版本，那里能找到该书的整个文本。值得注意的是，考茨基的几部著作已被译成希伯来语，但这部书还没被翻译过来。

来证明统治阶级统治和剥削社会的正当性。关于人类种族的新观念与殖民主义的扩张密切相关,主要被用来将野蛮残忍的大国强权合法化。如果是自然而非社会历史创造了主人和奴隶,那么,为什么要抱怨呢?在德国,种族主义的意识形态也被应用到欧洲的大国关系之中:白肤金发碧眼的条顿人的后裔是有天赋的,而拉丁人,即法国大革命中兴起的浅黑色的凯尔特人的后裔则缺乏创造性的力量。这两个种族被锁定于持久的斗争中。但根据新的种族主义科学家所说,最糟糕的和最危险的种族是犹太人,一个怪异的、外来的人群。

通过他们的外貌——头颅的形状、鼻子、头发和眼睛——人们可以轻易地辨识出犹太人。上述这些都是那个危险的流浪种族的特征。但考茨基认为,相当数量的统计资料表明,这些特征有着许多变异,这使得不可能依靠它们来辨识摩西宗教的支持者。比如,来自高加索地区的犹太人是短头颅型,北非和阿拉伯国家的犹太人是长头颅型,而在欧洲的犹太人中,头颅形状则是平常和各不相同的。犹太人在外貌上与他们生活于其中的民众的相像度,要远大于他们与在其他地方的同一宗教信仰者的相像度。他们的身体行为、手势和精神特性方面的情形也是如此。

如果说一些犹太人团体拥有独特性,那是由于历史而非生物学。转移给他们的那些经济职能导致了特定的亚文化和相伴随的语言标识。但现代化在缓慢地侵蚀犹太人传统上的隔离,在把犹太教的信仰者整合进新的民族文化之中。这样说来,如果说反犹主义的论点在科学上没有任何价值,那么,以类似的推理补充那些论点的犹太复国主义意识形态也就没有任何价值。考茨基亲眼目睹过东欧犹太人所遭受的苦难,特别是沙皇政权所煽动的迫害。但作为一名社会主义者,他能够提出的有关反犹主义问题的惟一的解决办法是——为一个新的无产阶级世界而奋斗,在这个世界中民族问题将会得到解决,种族问题将会从政治议程中消失。

在他的反对犹太种族观的演说中,他特别(*inter a lia*)提到了两位人类学家。他们都是有着犹太背景的美国人,二人都对流行的对人类历史的生物学解释和犹太人的种族化提出了质疑。弗朗茨·博厄斯(Franz

Boas）通常被称为美国人类学之父，莫里斯·菲什伯格（Maurice Fishberg）还是一位人口学家。他们二人都在1911年出版了重要的著作。博厄斯的著作《原始人的心智》（*The Mind of Primitive Man*）力图推翻种族血统和文化之间推测出来的关系。菲什伯格的著作《犹太人：种族和环境的一项研究》（*The Jews: A Study of Race and Environment*）使用经验的方法证明了身体外形和犹太人的血统在任何层面上都不是同一的。[30]对于博厄斯在使美国人类学摆脱19世纪的生物学达尔文主义方面的决定性影响，已有大量的记述。难怪在1933年的德国，激动的纳粹学生燃烧了他著作的德语版。[31]

菲什伯格得到的关注较少，但他帮助证实了反犹太人的种族主义观点的虚假。他的研究主要以对纽约的三千名移民形态学调研为基础，附有对所注意到的范围广泛的特性的原创性评论，并与犹太人的历史结合在一起。他的综合性著作以如下结论作为结尾：假定在现代犹太人中存在着一个族群统一体或一个犹太种族，与假定存在基督徒或穆斯林的族群统一体，或存在一位论派的、长老会的或卫斯理公会教派的种族一样，都没有任何根据。

科学的玩偶和种族主义者的驼子

在以色列，菲什伯格的著作从未被译成希伯来语，其他三部继承其科学遗产的著作也没引起任何关注：哈里·L.夏皮罗（Harry L. Shapiro）的反种族主义者的《犹太民族：一部生物史》（*The Jewish People: A Biological History*），该书于1960年出版；拉斐尔·帕泰（Raphael Patai）和他的女儿

---

〔30〕 Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York: The Free Press, 1965. 该书第一版于1911年出版，被认为是一部经典。也请参看 Maurice Fishberg, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2007。

〔31〕 对于博厄斯理论的论述，请参看 Vernon Williams Jr., *Rethinking Race: Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington: University Press of Kentucky, 1996。

珍妮弗·帕泰(Jennifer Patai)合著的厚厚的巨著《犹太种族的神话》(*The Myth of the Jewish Race*);阿兰·考克斯(Alain F. Corcos)的《犹太种族的神话:一位生物学家的观点》(*The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View*)。它们中没有一部被译成希伯来语。在以色列的文化和研究领域,它们的论点也从未得到探讨。[32]鲁宾和沙拉曼于1930年代和1940年代在耶路撒冷所安装的"科学"体系,有效地阻塞了——质疑犹太种族-民族之真正存在,并有可能妨碍犹太复国主义事业的意识形态生产线的——人类学和遗传学文献输入进以色列。

当然,在第二次世界大战之后,使用"种族"和"血脉"这样的术语已变得危险且不合时宜。1950年,在联合国教科文组织(UNESCO)的支持下,由许多资深科学家发表的一份被广为宣传的声明,完全否定了生物学与民族文化之间存在任何关系,并宣称种族观念是一种社会神话而非科学事实。自此以后,严肃认真的研究者都回避了这些术语。[33]但这种普遍的接受没有打消以色列生命科学领域工作者的种族观,也没能削弱犹太复国主义对于那个流浪民族有着共同血统的根深蒂固的信念。"犹太种族"从常规研究的词汇表中消失了,但一个有着体面称号——"犹太人团体的起源研究"——的科学领域取而代之。通俗的新闻报道则简明地称之为"犹太人基因研究"。

以色列国一开始从欧洲的犹太人团体中输入人民,后来从穆斯林世界输入了许多犹太人,现在则面临着创建一个新民族的紧迫境况。正如前面几章所指出的,在上述那种文化生产中,犹太知识分子承担着最重要的职责,而他们是移民到受托管的巴勒斯坦的,他们早期的教育活动先于以色列国的建立。在以色列国的整个教育体系中,教授的都是从《圣经》

---

〔32〕 它们分别是 Harry L. Shapiro, *The Jewish People: A Biological History*, Paris: UNESCO, 1960; Raphael Patai and Jennifer Patai, *The Myth of the Jewish Race*, Detroit: Wayne State University Press, 1989; and Alain F. Corcos, *The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View*, Bethlehem: Lehigh University Press, 2005。

〔33〕 *The Race Concept: Results of an Inquiry*, Paris: UNESCO, 1952.

延伸到帕尔马赫组织（Palmah）（以色列建国前犹太人团体的一支作战力量）的“犹太民族的有机历史”。犹太复国主义者的教育教学方法产生了几代全心全意地信奉他们民族的族群特性的学生。但在科学实证主义时代，相比于人文学科中生产出的“软”材料，民族主义者的意识形态需要更为实质性的东西。各生物实验室被要求提供这样的证据，他们最初确实相当顺从地这么做了。

在最近几年中，努里特·科什（Nurit Kirsh）完成了她在特拉维夫大学的博士论文。她调查研究了以色列的遗传学研究早期阶段的情况。[34]她的结论清晰明确：恰如当时的考古学一样，遗传学是一门屈从于民族历史观的存有偏见的科学。该民族史观力图不惜一切代价要在世界上的犹太人中发现生物上的同质性。遗传学家们内在化了犹太复国主义者的神话，有意或无意地试图使他们的发现适应那种神话。正如她对此事的理解，在以色列国建立之前的那个时期的犹太复国主义人类学家，与在以色列的新科学家们之间的主要差异在于，在以色列的公共领域中，遗传学变得不十分突出了。在国际科学杂志上发表——尽管存在着意识形态的偏见——的研究成果，几乎没有被希伯来语的媒体关注过。这意味着在普通教育体系中，新科学家的教育作用是无足轻重的。

可能的情形是，在 1950 年代和 1960 年代初期，以色列的新兴的且犹疑难定的遗传学只供职业精英们使用。但是试图在指纹印中发现犹太人的特殊性，或探究只有犹太人易患的疾病，这样的尝试都没有获得成功。人们知道了犹太人没有古代杀神（deicides）所特有的指纹印，知道了在东欧犹太人中发现的疾病［比如，家族黑蒙性白痴（Tay-Sachs）］，就不同于在伊拉克或也门犹太人中发现的疾病［比如，蚕豆病（favism）］。但在以色列实验室中所积累起来的珍贵的生物医学和遗传学资料，后来获得了

---

〔34〕 Nurit Kirsh, *The Teaching and Research of Genetics at the Hebrew University* (1935—1961)，未出版，Tel Aviv University, 2003（希伯来语版）；也请参看她的论文“PopulationGenetics in Israel in the 1950s: The Unconscious Internalization of Ideology,” *ISIS*, *Journal of the History of Science* 94 (2003), 631 - 655。

一种更受人尊敬的地位。

1978 年,牛津大学出版社出版了阿瑟·E. 莫兰特(Arthur E. Mourant)率领的研究小组所创作的《犹太人的遗传学》(*The Genetics of the Jews*)。[35]这位英国学者受到他挚爱的导师的影响。他的导师属于一个认为英国人是"十个失去的部落"后裔的教派。因此,莫兰特对犹太人充满兴趣。在他一生的大部分时间里,热情洋溢的莫兰特相信他和他周围所有的人们都是真正的犹太人。当英国军队占领了巴勒斯坦,他确信这标志着救赎的开始。若干年后,他试图寻找"真正"犹太人的共同的生物起源,并使他的遗传人类学符合《圣经》中的故事。根据以色列遗传学家拉斐尔·法尔克对此事的描述,这位英国科学家"先是射出箭矢,而后在它们周围画出靶子。"[36]对莫兰特和他的同事们来说,尽管德国犹太人和西班牙犹太人之间存在着显著的差异,但他们所有人都拥有惟一的共同的起源。通过仔细观察不同群体的 A 和 B 等位基因的频率,他力求证明,来自不同地区的犹太人的基因,要比当把同样的这些基因与他们的非犹太邻居进行比较所能发现的,表现出更高程度的一致性。但是,虽然说遗传学的发现在事实上没能支持意识形态的目标,但对于追求其他成果来说,它则是必要的。

尽管莫兰特的理论论据不充分、逻辑不严密且缺乏事实根据——将遗传学适用于像"德国犹太人"和"西班牙犹太人"这样的松散的类别是极其愚蠢和无意义的,因为它们代表着各种宗教仪式——但是,它激励了以色列各大学生命科学领域中的犹太人基因的研究,并使该研究合法化。自从第二次世界大战以来,时光的推移清除了残余的禁忌。自 1967 年以来,以色列统治着日益增长的非犹太民众,这强化了去发现一个不断趋向封闭的种族生物学的边界的迫切要求。1980 年,特拉维夫大学医学院巴

---

[35] Arthur E. Mourant et al., *The Genetics of the Jews*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

[36] Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 175.

特·沙瓦·博纳－塔米尔(Bat Sheva Bonné-Tamir)写了一篇“重新审视犹太人的遗传学”(“A New Look at the Genetics of the Jews”)的论文，发表在以色列的科学月刊《科学》(*Mada*)杂志。该作者自豪地描述了对犹太人基因的新近研究的原创性。他以如下陈述开篇：“在1970年代，出版了许多关于犹太人遗传人类学领域的新的研究。这些研究论述了像‘什么是犹太民族的起源？’和‘存在一个犹太种族吗？’这样的问题。”〔37〕

她主张，在1970年代之前，反种族主义的动机使遗传学研究中充满了偏见；它们力图强调犹太群体间的基因差异。然而，新的研究以该领域的巨大发展为基础，突显了各种犹太团体在基因上的基本相似性，以及在典型的犹太人基因库中存在着很少的、无关紧要的一部分“外族”基因。她指出：“一项重要的发现表明了北非、伊拉克的犹太人与德国犹太人之间在基因上的同源关系。在大多数情况下，他们都构成了独特的一组，而非犹太人(阿拉伯人、亚美尼亚人、撒玛利亚人和欧洲人)在血统上明显地与他们相距遥远。”〔38〕这位科学家急忙指出，她没有打算使犹太种族隔绝——相反，她意在使用血型揭示犹太人特性的异质性——但新的发现确实使她惊讶不已。上述这些结论证实了有关从古代到当前的犹太人分散和流浪的文献。生物学最终再次证实了历史学。

这位犹太复国主义者关于犹太民族－种族的观念，具体化为一门体面的生命科学，一门新学科诞生了：“犹太遗传学”。什么能够比在盎格鲁—撒克逊世界那受人尊敬的学术期刊上的出版物更令人信服的呢？西方的权威的科学之门——主要在美国——向勤勉的以色列研究者敞开。这些学者经常将历史上的神话、社会学的假想与不确定的少量的遗传学

〔37〕 Bat Sheva Bonne－Tamir, “A New Look at the Genetics of the Jews,” *Mada* 44:4－5, 1980(希伯来语版), 181－186. 也请参看她更为谨慎的一篇论文, Bonne－Tamir et al., “Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers,” *American Journal of Human Genetics* 31: 3 (1979), 324－340。

〔38〕 Bonne－Tamir, “A New Look at the Genetics of the Jews”, 185.

发现混杂在一起。尽管在以色列学术研究的可用资源有限，但以色列却成为了“人口起源研究”领域的世界领导者。1981 年，以色列主持了第六届人类遗传性国际会议，博纳－塔米尔教授担任会议秘书。从那时起，以色列研究者获得了来自政府和私人基金会的慷慨资助，很快就产生了科学成果。在接下来的 20 年中，对犹太遗传学的兴趣传播到耶路撒冷希伯来大学、雷霍沃特（Rehovot）的魏茨曼研究所和在海法的技术学院。同样重要的是，与审慎的 1950 年代相比，这些发现成果已传遍了公共领域。到了 20 世纪末，普通以色列人都知道他或她属于一个界定清晰的基因群体，该群体具有完全同质的古老血统。

2000 年 11 月，以色列的日报《国土报》刊发了一篇关于耶路撒冷希伯来大学教授阿蕾拉·奥本海默（Ariela Oppenheim）和她的同事们研究的报道，令人大开眼界。实际的研究成果发表在当月的《人类遗传学》（*Human Genetics*）杂志上。该杂志是由德国的施普林格出版社（Springer Verlag）发行的科学季刊。[39] 媒体感兴趣的原因在于，这个研究小组发现“德国犹太人”和“西班牙犹太人”、“以色列的阿拉伯人”和巴勒斯坦人的 Y 染色体的一些突变之间存在着异乎寻常的接近性。所得出的这个结论意味着三分之二的巴勒斯坦人和大体同样比例的犹太人共同拥有三位八千年前的祖先。这篇扩充过的科学论文显示出了一幅更为复杂和更加令人困惑的画面：Y 染色体的那些突变也表明，“犹太人”更像“黎巴嫩的阿拉伯人”而非捷克人，而与“西班牙犹太人”相反，“德国犹太人”相对地更接近于“威尔士人”而非“阿拉伯人”。

在《奥斯陆协议》（Oslo Accords）期间和在巴勒斯坦人第二次暴动（Intifada）之前，该小组写作和编辑了这项研究。不幸的是，到它印刷出

---

〔39〕 Tamara Traubman, “The Jews and the Palestinians in Israel and the Territories Have Common Ancestors,” *Haaretz*, November 12, 2000; and A. Oppenheim et al., “High – Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews,” *Human Genetics* 107 (2000), 630 – 641.

版的时候，起义已经爆发了。表明犹太人和巴勒斯坦人共同拥有一些祖先的基因数据，没能将这场冲突定义为自相残杀的战争，但却强化了早些时候已深入人心的假想：所有犹太人的起源毫无疑问是在近东。

这个小组在生物学上的冒险之后果，显示出在以色列研究犹太人DNA的那些人所遭受的苛严待遇。在第一次的重要发现一年多之后，《国土报》内部专页刊载了一篇耸人听闻的新的独家报道。该报道透露先前研究发现的犹太人和巴勒斯坦人之间基因的相似，是不存在的。那些科学家们承认，他们早些时候的实验理据并不充分和详实，因此实验的结论是草率的。事实上，犹太人——或至少是男性犹太人——他们不是同临近的巴勒斯坦人，而是同遥远的库尔德人(kurd)有关。这篇新论文最初发表在《人类遗传学美国协会》(*American Society of Human Genetics*)，它表明狡猾的Y染色体愚弄了其没有经验的研究者。[40]但不用担心，更新后的基因图表明，德国犹太人和西班牙犹太人是有关系的，只是现在他们不像当地的阿拉伯人，而是像亚美尼亚人、土耳其人，主要是如上文指出的像库尔德人了。这不是在暗指愤怒的巴勒斯坦人暴动间接地推进了以色列的遗传科学，不过，从那时起，这对血缘兄弟再一次分离和互不相容了。

这位《国土报》科学方面的通讯记者，确信犹太人是古代希伯来人的后裔。他同时探讨上古历史学家们的观点，用其解释这个令人不安的奇异血统的发现。几位受人尊重的教授无力提供帮助——他们没有关于从新月沃土带北部迁移到迦南地区(族长亚伯拉罕所进行的著名的从伊拉克南部“移入以色列”)的资料。上述那份研究成果证实了犹太人来源于卡扎尔人，而非可敬的亚伯拉罕的子孙的论点，这可能吗？美国斯坦福大

〔40〕 Tamara Traubman, “A Great Genetic Resemblance Between the Jews and the Kurds,” *Haaretz*, December 21, 2001; and Oppenheim et al., “The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East,” *American Society of Human Genetics* 69 (2001), 1,095 - 112. 应予指出的是，Y染色体的突变指明了父系的独一无二的遗传，不是指明整个血统都依赖父亲一方。

学受人尊敬的科学家马克·费尔德曼(Marc Feldman)通过电话交谈让那位记者放心,没有必要得出如此极端的结论——在新月沃土带的其他民族中,未必是在卡扎尔人——已被上帝和历史忘却的民族中,也发现了库尔德人、亚美尼亚人和犹太人的Y染色体的特殊的突变。

仅仅是一年之后,《国土报》发表了一篇新报道。现在它确信犹太男性起源于近东,但关于犹太妇女的研究则陷入尴尬的困境中。[41]在9个犹太人团体中调查线粒体DNA(只能从母亲那里继承)的一项科学研究发现,那些据推测是真正的犹太妇女的起源根本就不在近东。这项令人烦恼的发现表明,"每个团体都有少数的女性奠基者",但她们之间根本没有任何关联。这种令人不自在的解释是:犹太男人来自近东,他们尚未结婚,被迫娶了当地的妻子,而她们毋庸置疑地按照正当的方式皈依了犹太教。

上述那最后的引起怀疑的揭示使那些支持犹太基因的人感到担心。而有一篇显然是在海法技术学院开始写作的博士论文,则断言尽管存在着古代女祖先对犹太人独特性的令人反感的不敬,但世界上所有的德国犹太人中40%都是四位女族长(和《圣经》中一样)的后裔。《国土报》一如既往地如实、全面地报道了这个发现。更为流行的日报《晚报》(*Maariv*)则补充说,那些古代的女族长们"诞生在大约1500年前的犹太人的土地上,她们的家庭从那里迁移到意大利,后来到了莱茵河和香槟(Champagne)地区。"[42]

多伦·比哈尔(Doron Behar)关于"德国犹太人的线粒体DNA"的上述那篇使人安心的博士论文概述,发表在《美国人类遗传学杂志》(*Ameri-*

---

[41] Tamara Traubman, "The Ancient Jewish Males Have Origins in the Middle East: The Origin of the Females Is Still a Mystery," *Haaretz*, 16 May 2002.

[42] Tamara Traubman, "40% of the Ashkenazis Descend rrom Four Mothers," Haaretz, January 14, 2006; Alex Doron, "40% of the Ashkenazis: Descendants of Four Mothers from the 6th Century," *Maariv*, January 3, 2006.

can Journal of Human Genetics)上。[43]比哈尔等人的论文指导老师是卡尔·斯科雷吉(Karl Skorecki),一位犹太遗传学领域中经验丰富的研究者。这位犹太教正统派教授从多伦多大学(the University of Toronto)来到海法的技术学院医学系,在他发现令人惊异的“祭司印记”之时,就已引起人们的注意。斯科雷吉本人当然也是一位祭司(*cohen*)。1990 年代,在他的加拿大犹太会堂中的一次偶然事件促使他去调查他的“贵族”血统。幸运的是,他受拉比雅科夫·克雷曼(Yaacov Kleiman)的邀请来调查研究我们时代所有那些名字叫科恩(Cohen)的人的血统。克雷曼本人也是一位祭司,他还是耶路撒冷祭司中心(the Center of Cohanim)主任。[44]祭司中心是一个为耶路撒冷建造第三圣殿做准备的公共机构。它为此培训未来的祭司,当拆毁阿克萨清真寺(Al-Aqsa mosque)而犹太人的神殿在其位置上建起时他们会在圣殿中服务。该中心一定获得了充分的财政资助,从而能够投资它所渴望的研究。

上述故事看上去可能难于理解且荒诞不羁,但要考虑到 20 世纪后期的“族群”现实,遗传学已发展为一门“体面精深”的科学,已经引起了非同寻常的关注,并在以色列和犹太人的世界中形成了大批的追随者。祭司——源自摩西的弟弟亚伦的古老的贵族血脉——在分子遗传学时代出人意料地变得流行起来。在超过 50% 的姓氏为科恩的男性中,单体型的几个基因组(被界定为单一染色体上不同基因的一群等位基因,这些基因关联密切,足以通过遗传而获得,通常被界定为一个单元)被查明可能与众不同。来自英国、意大利和以色列的科学家参与了斯科雷吉的调研,

---

〔43〕 Doron M. Behar et al., “The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event,” *American Journal of Human Genetics* 78 (2006), 487 - 497.

〔44〕 拉比克雷著作以发生在那座加拿大犹太教会所的至关重要的事件开篇。该事件导致斯科雷吉教授对祭司的遗传学产生了兴趣。Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew*, Jerusalem, New York: Devora Publishing, 2004, 17. 斯科雷吉本人为该书作序,并称该书“精彩纷呈”。

他们的研究成果发表在享有盛名的英国杂志《自然》(*Nature*)上。[45]该成果无可争辩地证明了犹太教的祭司职位确实是由一位33个世纪前的共同祖先所奠定的。以色列的新闻界带着巨大的遗传性的喜悦,急急忙忙发表了这个发现。

上述故事中令人感到可笑的方面在于,"祭司基因"也可以轻易地成为"非犹太人基因"。犹太教遗传自母亲,因此,并非牵强附会的是:假定自19世纪以来,众多没有信仰的祭司与"非犹太"妇女结了婚,尽管哈拉卡禁止他们那样做。这些男人很可能生养了"非犹太"的后裔。而按照斯科雷吉的研究,这些"非犹太"的后裔会具有祭司的"基因印记"。但不能期望犹太科学家会去考量这些较小的细节,尤其当不再涉及上帝的时候——在这个启蒙理性的时代,除了犹太教所具有的偏见重负之外,纯粹的犹太科学已经取代了古老的犹太教信仰。

在媒体欢呼上述发现却忽视犹太教祭司基因观点中的潜在矛盾的时候,没有人追问为什么一项代价高昂的生物学研究要被专用于探究一个遗传性的宗教等级呢?同样没有一家报纸费心去发表耶路撒冷希伯来大学遗传学系教授尤兹·里特(Uzi Ritte)教授的研究成果。他查验了那些相同祭司的Y染色体上的单体型,没有发现它们有什么独特之处。[46]

公众对"硬"科学的崇拜再次取得成功。非专业人员没有理由质疑来源于被认为是精确科学的信息的真实性。19世纪晚期和20世纪初期的体质人类学曾向种族饥渴的公众发布许多可疑的科学发现。像那时的体质人类学一样,20世纪末和21世纪初的分子遗传学为寻求认同的媒体提供了不完整的研究成果和半真半假的陈述。然而,迄今为止,对事先不知其族群血统的基因物质随机抽样的任何研究,都没有发现犹太遗传

〔45〕 K. Skorecki et al., "Y - Chromosomes of Jewish Priests," *Nature* 385 (1997).

〔46〕 Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, 189. 关于各个科学家所使用的方法的论述,也请参看如下这篇论文:John P. A. Ioannidis, "Why Most Published Research Findings Are False," *PLos Med* 2(8) (2005): e124。

性的独特和统一的特性。总体来说，人们对选取实验对象的方法知之甚少，这看来也十分可疑。而且，许多草率的研究成果常常被与研究实验室没有关联的历史言语编造出来并得到其支持。归根结底，在经过所有的费用高昂的“科学”活动之后，任何生物学标准都不可能界定一个犹太人个体了。

上述观点不是要排除基因人类学在揭示人类历史的重要方面——重要的是在对抗疾病方面的潜在贡献。最有可能的是，作为一种相对年轻的科学的 DNA 调查研究，一般会有着光辉的未来。但在一个法律禁止“犹太人”和“非犹太人”通婚的国家中，对于探求“上帝选民”所共有的基因标识的研究，我们应该十分谨慎。像由马其顿的种族主义者、黎巴嫩的长枪党党员（Phalangist）、斯堪的纳维亚北部的拉普人（Lapp）等所进行的类似调查研究一样，〔47〕这种犹太 - 以色列人的研究不可能完全摆脱粗暴和危险的种族主义。

1940 年，哲学家瓦尔特 · 本雅明（Walter Benjamin）讲述了一个著名的玩国际象棋的机器人（被称为土耳其马）的故事，这个机器人常常以其聪明的移步使观众惊讶不已。在桌子下面藏着一个驼背侏儒，实际上是他在玩游戏。在本雅明的类比中，机器人代表唯物主义思想，那位隐藏的侏儒代表着神学——意味着在现代唯理主义时代，宗教信仰不得不隐藏起来。〔48〕

上述图像可以适用于以色列的生物科学文化，它定期为公共领域提

---

〔47〕 关于马其顿人基因的论述，比如，请参看 Antonio Arnaiz - Villena et al.，“HLA Genes in Macedonians and the Sub - Saharan Origins of the Greeks,” *Tissue Antigens* 57：2（2001），118 - 127. 关于“犹太人个案”的论述，请参看如下这篇富有启发性的论文：Katya Gibel Azoulay，“Not an Innocent Pursuit：The politics of a ‘Jewish’ Genetic Signature,” *Developing World Bioethics* 3：2（2003），119 - 126；还有 Avshalom Zoossmann - Diskin et al.，“Protein Electrophoretic Markers in Israel：Compilation of Data and Genetic Ar nities,” *Annals of Human Biology* 29：2（2002），142 - 175。

〔48〕 Walter Benjamin，“On the Concept of History,” 载于 *Selected Writings*，vol. 4，Cambridge，MA：The Belknap Press of Harvard University Press，2003，p. 389。

供新奇事物：基因机器人看上去是棋盘上移动的棋子，同时那个小驼子——传统的种族观念——因为政治正确的世界话语而不得不隐藏起来，不过却继续愚弄和引导着令人兴奋和毛骨悚然的染色体表演。

在一个把自身限定为犹太人，却没有提出可以界定世界范围内犹太人世俗存在的可辨识的文化标识——除了一些空虚的、已经世俗化了的宗教民俗学的残余之外——的国家中，集体认同需要一种模糊的、有前途的和具有共同古老生物血统的形象。在以色列认同政治的每个行动的背后，都延展着永恒的民族和种族的观念，像长长的黑影一样。

建立一个族群国家

1947年，联合国大会通过多数票决，决定在以前被称为“巴勒斯坦/犹太人的土地”的地区，建立一个“犹太人国家”和一个“阿拉伯人国家”。〔49〕当时，数以千计的无家可归的犹太人正在欧洲流浪，犹太复国主义者的定居点事业所创建的小团体认为应该接纳他们。在1924年之前已经接收了许多讲意第绪语的犹太人的美国，现在拒绝向纳粹大屠杀的绝望的幸存者们敞开其国门。其他富有国家也是如此。最终，通过提供一块遥远的、不属于它们的土地，那些国家轻易地解决了棘手的犹太人问题。

投票赞成该决议的各国政府并不关心“犹太人”这个术语的精确意义，也没有想到随着新国家巩固起来，它最终会意味着什么。当时，犹太复国主义的精英们——他们曾渴望并竭力获得犹太主权国地位——不会有能力清晰地界定谁是犹太人谁是非犹太人。体质人类学和后来输入的分子遗传学，也没能提供一个据以确定个体犹太人血统的科学标准。我们不要忘记纳粹分子自己——尽管他们的生物种族教义是他们意识形态王冠上的宝石——也未能做到这一点。因此，他们最终不得不以官僚政治的文件对犹太人进行归类。

---

〔49〕 可在 www.knesset.gov.il 上面获得并请参看该宣言。

新国家承担的第一项主要使命是尽其所能清除那些明确认为自己不是犹太人的人们。阿拉伯国家顽固拒绝接受 1947 年的联合国的分治决议，而且它们联合进攻这个年轻犹太国家，这实际上帮助它趋向稳固。总计大约有 90 万巴勒斯坦人本应该留在以色列及它在军事胜利中占领的其他领土上，其中约有 73 万逃离或被驱逐——超过了当时以色列国的犹太人总数（63 万）。〔50〕对于以色列国的未来，更为重要的是以色列国是“犹太民族”的历史遗产这个意识形态原则，以致战斗结束时，以色列国能够毫无内疚地拒绝成百上千的难民返回他们的家园和土地。

上述那种局部清洗没能彻底解决新国家的认同问题。大约有 17 万阿拉伯人仍旧留在它的疆界内，许多从欧洲来的无家可归的人们又带来了他们的非犹太配偶。1947 年的联合国决议明确声明，留在两个新国家中的少数派应拥有公民权，并使这一条成为允许他们加入联合国的条件。以色列因此不得不给予留下来的巴勒斯坦人公民身份。以色列没收了他们超过一半的土地，直到 1966 年之前，他们都处于军事管制和严格的限制之下，但在法律上他们是以色列公民。〔51〕

以色列国的奠基章程《独立宣言》，就反映出了这种矛盾态度。一方面，它满足了联合国关于国家民主特性的要求——它允诺“不论宗教、种族或性别，所有居民的社会和政治权力完全平等；[和]宗教、良心、语言、教育和文化的自由。”另一方面，它体现出其奠基者的犹太复国主义观点——通过“在犹太人的土地上建立一个犹太人国家，”“在它自己国土上，落实犹太民族的民族复兴的权利。”这种模棱两可是怎么一回事呢？

---

〔50〕关于巴勒斯坦难民问题起源的论述，请参看 Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld Publications, 2007; 也请参看 Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens* (1947—1949), Paris: L'Atelier, 2007。

〔51〕关于以色列没收土地的政治，请参看如下这部给人深刻印象的著作：Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006。

下面几页将尝试回答这个问题。

每个自认为是一个民族的大的人类群体，即便它从未成为一个民族，即便它的过去完全是想像出来的，它仍拥有民族自决权。更确切地说，为政治独立而斗争所创造出的民族要多于民族之间进行民族斗争所造成的。众所周知，否定一个人类群体之自决权的任何企图只会加剧它的主权要求，提升它的集体认同。当然，这没有给予一个自认为是民族的特殊群体为了实现其自决而剥夺其土地上其他群体的权利。但这恰恰是20世纪上半叶受托管的巴勒斯坦所发生的事情（1880年，在巴勒斯坦有2.5万犹太人和30万阿拉伯人；1947年，仍然有65万犹太人和130万巴勒斯坦人）。然而，接收受迫害和被排斥的犹太人，而后成为独立的以色列国的犹太复国主义者的定居计划，本可以设计出其政体的基础，这样他们最终会成为真正的具有民主意识的人。那意味着将平等原则适用于所有公民，而非仅仅是以色列国的犹太人。

本书的第一章中，我曾主张民族主义和民主主义之间不存在任何内在的矛盾，而且它们事实上是相互补充的。到目前为止，还没有任何现代民主政体——就是主权在民的国家——不存在某种民族或多民族的架构来容纳和表达这种主权。民族认同的力量来自于国家的所有公民都平等的这种意识。指明“民主”和“民族认同”这两个术语通常重叠且包含了相同的历史进程，就不会是不正确的了。

新国名的选择和接下来围绕它展开的争论，展现了犹太人复兴的内幕。在宗教传统中，暗利德王朝统治下的古代以色列王国并没有良好声誉，因此，在把国名称为“以色列”方面，是有些费心思索的。也有人支持“朱迪亚国”，意在使其成为大卫家族和哈斯蒙王国的直接继承者，还有人赞同“锡安国（State of Zion）”，来缅怀设想出犹太人复兴的运动。但是，如果国家被称作“朱迪亚”，那么，它的所有公民都将被称为朱迪亚人，意思是犹太人；如果国家被称作“锡安”，那么，它的公民就要被称作锡安人了。前者会破坏全世界的犹太教信仰者的认同，而且阿拉伯的公民就将成为拥有公民权的犹太公民了（像别尔·波罗乔夫和年轻的本－

古里安在很久以前所希望的那样)。就后一种情况来说,国家独立后,世界犹太复国主义者运动可能不得不解散,而且阿拉伯公民会被归类为锡安人。

除了把新国家称为"以色列"之外别无选择。从那时起到现在,它的所有公民,犹太人和非犹太人同样都被称作以色列人。正如我们将要看到的,这个国家不满足于它的国名"以色列"、它的国旗、国歌和国徽所表达的犹太人的统治权。由于其族群中心主义的民族主义特性,它将会在形式上和事实上都拒绝属于其所有公民。它是专门为"犹太民族"而创建,尽管这个民族的主要成员没能在以色列国疆域内实践其自决权,但它始终坚持认为它一直属于这个民族。

什么是犹太民族呢?我们已经全面研究了犹太人可能的历史起源,和本质论者在19世纪下半叶从形形色色的犹太人群中的遗迹和记忆中开始建构的那个"民族"。但是,这个二千年后在"犹太人独有的土地"上"重建"起来的犹太国家,它包括哪些人呢?会是把他/她自己视为犹太人的任何人吗?或是成为以色列国民的任何人?这个复杂的问题将会是一再困扰以色列认同政治的要点之一。

要理解这一发展,我们必须回溯到《独立宣言》发表前夕。在1947年就已决定,这个新国家中犹太人不能与非犹太人结婚。对于这种公民隔离——在普遍世俗化的社会中——官方的理由是不愿意制造世俗-宗教的分裂。在那封著名的由犹太人事务处首脑大卫·本-古里安和宗教集团领袖共同署名的"维持现状"的信函中,本-古里安特别承诺,新国家要使关乎个人地位的法律置于拉比们的控制之下。[52]出于个人的原因,他还支持宗教阵营对于成文宪法的坚决反对。本-古里安是一位老练的政客,精于获得他想要的事物。

---

〔52〕 关于这封信,可参看如下这篇论文的附录:Menacem Friedman, "The history of the Status-Quo: Religion and State in Israel," 载于 *The Transition from "Yishuv" to State* 1947—1949: *Continuity and Change*, Varda Pilowsky (ed.), Haifa: Herzl Institute, 1990(希伯来语版), 66-67。

1953 年，这项在以色列禁止世俗婚礼的政治承诺被给予了法律基础。界定各级拉比法院（rabbinical courts）法律地位的法律，决定拉比法院对于以色列境内犹太人的结婚和离婚拥有专有审裁权。通过上述方式，居统治地位的社会主义者的犹太复国主义，就利用传统的拉比身份原则来作为由于害怕同化和“异族通婚”造成的可怕意象的借口。〔53〕

这是国家无所顾忌地利用犹太宗教来实现其犹太复国主义目标的第一次演示。许多研究以色列宗教与国家关系的学者都把这些关系描述为，犹太民族主义无助地屈从于强大的拉比阵营和它沉重的神权政治传统所施加的压力。〔54〕在犹太复国主义运动和在后来的以色列国家中，世俗和宗教势力之间确实存在着紧张、误解和冲突。但是，一项全面且严密的研究揭示出，民族主义需要宗教压力，并且为了贯彻其议程而经常欢迎宗教压力。已故的耶沙亚胡·莱伯维茨（Yeshayahu Leibowitz）教授在把以色列描述为一个与宗教同居的世俗国家时，要比大多数人更具洞察力。考虑到界定世俗的犹太人认同的巨大困难，和这个令人难以置信实体的高度不确定的边界，就只有屈从于拉比的传统了。〔55〕

不过，必须说明的是，一种世俗的以色列文化不久就出现了，而且是惊人地迅速出现的。尽管它的一些特征——比如节日、假日和象征符号——来源于犹太人的原始素材，但这种文化不可能作为“世界范围内的犹太民族”的共有基础。由于其独特的要素——从语言、音乐和食物到文学、艺术和电影——这个新文化已开始区分出一个新的社会，一个完

〔53〕 在以色列，教育体系同样几乎被彻底隔离。几乎没有任何一所犹太以色列人和巴勒斯坦以色列人二者都上的学校。这种隔离不是由于关注巴勒斯坦人的文化自治和记忆的保护——教育体系和课程都完全屈从于以色列教育部。基布兹运动（The Kibbutz movement），这个以色列社会主义王国上的宝石，也一直践行着这类隔离。阿拉伯人不被基布兹接受，他们也从未被整合进其他犹太人的社区架构中。

〔54〕 比如，请参看 Gershon Weiler, *Jewish Theocracy*, Leiden: Brill, 1988。

〔55〕 关于这个主题的论述，也请参看 Baruch Kimmerling, “The Cultural Code of Jewishness: Religion and Nationalism,” 载于 *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and Military*, Berkeley: University of California Press, 2001, 173 - 207。

全不同于被称作犹太人的那些人和他们的孩子在伦敦、巴黎、纽约和莫斯科所体验到的社会。世界上的“犹太民族”成员不会用希伯来语读写或言说，他们没有铭记过以色列的城市或乡村的风景，没有经历过以色列社会的分裂、悲剧和喜悦，他们甚至不知道为他们的足球队加油，他们不会抱怨这个国家的所得税，不会赞美总是使“以色列人民”失望的政党领袖们。

因此，在针对年轻的以色列文化方面，犹太复国主义者的意识形态中表现出的态度模棱两可。这是一个不完全合法却深受疼爱的婴儿，一个受到珍爱的私生子。人们不曾仔细审视其与众不同的特征，这些特征极为迷人但在历史和传统中却是空前的。这些现代特征——来源于传统，也是对传统的否定；它们包含的认同要素取自东方和西方，同时也抹掉了它们的印记——形成了一种新的、不熟悉的共生。这种世俗文化难以界定为完全犹太人的，这主要有三个原因：

1）它与过去和现在的所有犹太宗教文化之间的差异，过于明显；

2）世界上的犹太人不熟悉它，也没有分享它丰富的多样性和成长；

3）以色列国的非犹太人，无论是巴勒斯坦裔的以色列人、来自俄罗斯的移民，甚或居住在以色列的外国工人，都远比世界其他地区的犹太人清楚其细微的差别，甚至在保留他们自己特性的过程中也越来越多地体验到它。

犹太复国主义者的思想始终小心翼翼地不把新的以色列社会称为民族，更不用说一个国家了。正如在过去——与广受欢迎的犹太人联盟党不同——它拒绝把大量讲意第绪语的民众界定为东欧的一个独特民族一样，犹太复国主义者也始终拒绝承认犹太－以色列这个独立存在体，而无论按照任何标准——语言、大众文化、疆域、经济、主权，等等——该实体都显现出了民族甚至国家的属性。这个新民族的具体的历史特性一再被其奠基人和塑造者们所否定。与阿拉伯民族主义一样，犹太复国主义也

认为它的历史特性“既非一个民族也非一个国家”，而是那些想要“移入”（或侵入）“犹太人的土地”（或巴勒斯坦）的世界犹太人的断片（segments）。

除了对大屠杀的痛苦记忆——这令人遗憾地赋予了反犹主义在界定犹太人方面持久的，虽说是间接的发言权——之外，国际犹太人统一的主要基础仍然是古老的、已经衰竭了的宗教文化（连同在其背后暗中滑动的基因恶魔）。对于世界上所有的犹太人来说，还从未存在过一个犹太世俗文化。拉比耶沙亚胡·卡莱利茨（Yeshaiahu Karelitz）的著名论点——“[世俗的犹太]大车空无一物”——过去是且现在仍然是正确的。但按照他的传统主义的幼稚想法，这位伟大的拉比学者期望这部世俗的空车能让位给满载宗教的大车。他没能意识到现代民族主义已经聪敏地成功减轻了那架笨重的宗教大车的有效负荷，并把该车转移到了它自己的目的地。

和二战前的波兰、希腊和爱尔兰，甚或今天的爱沙尼亚（Estonia）和斯里兰卡（Sri Lanka）这样的国家一样，犹太复国主义者的认同包含了以种族为中心的民族主义与传统宗教十分特殊的混合。在那些国家中，宗教成为了虚构民族的领袖们的一种工具。在下面一段话中，里亚·格林菲尔德描述了这些特殊的成问题的民族主义类型：

> ……宗教不再是启示真理和个人内在信念的表达，而是他们集体特性的一种外在的符号和标志……当前更为重要的是，如果主要按照这种外在的和世俗的功能来评价它的话，宗教就成为了族群特性，一种集体性的可归因的、不可改变的属性，而且照此而论，宗教成为了一种必然性的反映，而非个人责任和选择；就是说，归根结底，宗教是种族的一种反映。〔56〕

后来的若干年里，每当在自由市场的财政影响下，社会主义的民族精

〔56〕 Liah Greenfeld, “The Modern Religion,” 载于 *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*, Oxford: Oneworld Publications, 2006, 109。

神和世俗的犹太复国主义的神话陷入衰退之时,就会需要更多层的涂料来粉饰虚构的民族。但是尽管如此,到了20世纪末,以色列都没有成为一个更为神权化的国家。在以色列政治的动力体系中,宗教人士变得更为强大的过程里,恰恰其现代化也变得更为强大;他们逐步地变得更加民族主义,并因此更加种族主义了。拉比们与国家之间分立的不足,从没有反映出信仰的真实力量,多年来,宗教的真正推动力事实上已经衰落了。不存在分立,乃是不牢靠的民族主义所特有的软弱的直接产物。民族主义被迫从传统宗教及其文本中借用大量的意象和符号,并由此成为了宗教的抵押品。

正如以色列没有能力在其领土边界问题上作出决定一样,它也没有设法去划定其民族认同的边界。从一开始,它在界定犹太民族成员身份方面就犹疑不决。这个国家原先似乎接受了一种无偏见的定义,即犹太人是自认为他/她自己是犹太人的任何人。1948年11月8日进行的第一次人口普查中,居民们被要求填写一张说明其民族性和宗教的调查表,而民族性和宗教是作为公民登记的基础事物。这个年轻的国家以此方式暗中设法使许多不是犹太人的配偶犹太化了。1950年,新生的孩子被注册在单独一页,没有提及民族性和宗教——但有两种类似的表格,一种是希伯来语的,一种是阿拉伯语的,填写希伯来语表格的任何人都被认为是犹太人。[57]

同样在1950年,以色列国会通过了《回归法》(*The Law of Return*)。这是第一部给予《独立宣言》所宣布的东西以法律效力的基本法。该法律宣告:"每位犹太人都有权以移民[oleh]身份来到这个国家,"除非其"(1)从事直接反对犹太民族的行动;(2)可能危及公共健康或国家安全。"尔后于1952年,在《回归法》的基础上又通过了赋予自然(automat-

[57] 关于这个主题的论述,请参看 Yigal Elam, *Judaism as a Status Quo*, Tel Aviv: Am Oved, 2000(希伯来语版), 16.

ic)公民身份的法律。[58]

从1940年代后期开始,全世界自然地把以色列视为受迫害和无家可归者的避难所。欧洲犹太人被系统性地大屠杀,讲意第绪语的人民被整体地毁灭,使得创建一个国家作为幸存者安全港湾的想法,获得广泛的公众赞同。在1950年代,以色列和阿拉伯的冲突,加上专制的阿拉伯民族主义、半宗教的和尤其不宽容的民族主义的兴起,导致成千上万的阿拉伯犹太人被驱离他们的故土。不是所有人都能够到达欧洲或加拿大;一些人去了以色列,无论他们是否想去那里。以色列国对此感到高兴,甚至尽力吸引他们(尽管它不安和轻蔑地看待随他们的少量财产一起带来的相异的阿拉伯文化)。[59]在上述那样的环境中,赋予每一位因信仰或血统而遭受迫害的犹太人以移入权,是完全合法的。甚至今天许多公民感到与他们关系密切、有着亲缘关系和共同历史命运的人们在其他国家遭受歧视的情况下,这样一种法律不会与任何自由民主政体中的基本原则发生冲突。

不过,《回归法》不是一部旨在使以色列成为那些过去、现在或将来受到迫害的人们的安全港,因为以色列人民不愿把他们看作是犹太人。如果这部法律的制定者们希望那样做,他们本可以把它置于人文主义原则的纲领之上,把庇护的特权与反犹主义的存在和威胁联系在一起。但《回归法》和相关的《公民身份法》(*the Law of Citizenship*)都是民族主义的族群世界观的直接产物,目的在于为以色列国属于世界上的犹太人这个观念提供法律基础。正如本-古里安在国会开始辩论《回归法》时所宣称的那样:"这是个犹太国家,不仅仅因为大部分居民是犹太人。它是一个犹太人的国家,无论他们可能在哪里;它是任何希望来到这里的犹太

---

〔58〕 可在 www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm.获得该法律文本。

〔59〕 关于对上述移民的吸收和同化的论述,请参看 Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press, 2006。

人的国家。"〔60〕

被包括进"犹太民族"的每个人——像1950年代初期的法国总理皮埃尔·孟戴斯－弗朗斯(Pierre Mendes-France),1970年代的奥地利首相布鲁诺·克莱斯基(Bruno Kreisky),1970年代的美国国务卿亨利·基辛格(Henry Kissinger),或2000年美国民主党副总统候选人乔·利伯曼(Joe Lieberman)这样的要人——都是这个犹太国的潜在公民,《回归法》保障他们在该国的定居权利。"这个犹太国家"的某个成员在某个自由的民族民主政体中,可能是一位有着平等权利的完全公民,甚至在那里可能是一位民选职位的拥有者,但犹太复国主义者的原则则认为这样的一个人注定,甚至不得不移民到以色列并成为它的公民。而且,移民到达后不久就可以离开以色列,但终其余生他们都保有以色列的公民身份。

这种特权甚至没有扩展到非犹太的以色列公民的关系密切的家庭成员,它本应包括关于谁有资格享有它的清晰的界定。但是,《回归法》和《公民身份法》——它们确保犹太复国主义者同盟(Zionist Federation)和犹太人民族基金会(Jewish National Fund)在以色列持久的官方地位——都没有包含这样一种界定。该问题在这个国家存在的第一个十年中几乎没有被讨论过。这个正在形成和人口增长了三倍的社会致力于为大量移民创造一个共同的文化基础,真正紧迫的问题是:一个人如何成为一个以色列人呢?

在1956年,政治失败和被迫撤出西奈半岛,冷却了苏伊士运河战争(the Suez War)的军事胜利之后过于热烈的氛围。1958年3月,在民族情绪较为冷静的这个时期,内政部长伊斯雷尔·别尔·耶胡达(Israel Bar Yehudah)——一位犹太复国主义左翼的忠诚代表[工会(Ahdut Ha'avodah)的一位领导人]——指示他的全体职工,"一位真诚地声明他是犹太人的人就要被登记为犹太人,不需要另外的证据。"〔61〕可想而知,民

〔60〕　载于"以色列国会的会议记录(*Divray Haknesset*)"6, 1950, 2035。

〔61〕　Elam, *Judaism as a Status Quo*, 12.

族－宗教的阵营的代表会对此表示愤怒。精明的本－古里安首相充分意识到，在一个移民国家中，在纯粹自愿基础上决定谁是犹太人是不可能的。他很快推翻了他的内政部长的世俗姿态，恢复了模棱两可的常规。此后，内政部被交给了犹太教正统派阵营手上，又回到了按照母亲的“血统”来把人们登记为犹太人。

被庄严载于国家法律的犹太民族主义的特性，四年后被人打造成了焦点问题。在1962年，被称为“丹尼尔修士（Brother Daniel）”的什缪尔·奥斯瓦尔德·鲁非森（Shmuel Oswald Rufeisan）向高等法院（最高法院）请愿，请求法院命令政府按照民族性承认他为犹太人。鲁非森于1922年出生在波兰的一个犹太家庭。十几岁的时候，他就加入了犹太复国主义青年运动。作为一名敌后游击队员，他反抗纳粹的占领，并拯救了许多犹太人的性命。他曾在某个时候隐藏在一家修道院，并在那里皈依了基督教。战后，他为了获取神职而学习，为了去以色列，成为了加尔默罗修会（Carmelite）的一位修道士。〔62〕1958年，他来到以色列，因为他希望加入犹太人的天命之中，而且自认为是一位犹太复国主义者。他放弃了波兰公民身份，并根据《回归法》申请成为一名以色列公民。他认为，尽管在宗教上他是一位天主教徒，但按照民族性来看，他仍然是犹太人。内政部拒绝了他的申请，他就向高等法院请愿。法院以4∶1的判决拒绝了基于《回归法》而给予他以色列公民身份的请愿。不过，他被给予了以色列人的身份证，上面声明，“民族属性：不详”。〔63〕

丹尼尔修士背叛犹太教，加入了基督徒（Nazarenejue）的宗教，最终战胜了决定性的生物学上的意象。这个判决绝对而直接地判定，没有宗教的外表，就没有犹太人的民族性。以群众为中心的犹太复国主义需要哈拉卡的戒律作为其主要标准，而世俗的法官们很好地理解了这种民族－

〔62〕关于这位独特的英雄人物的论述，请参看 Nechama Tec, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen*, New York: Oxford University Press, 1990。

〔63〕Nechama Tec, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen*, 231.

历史的必然性。该判决对于以色列国内认同观念所产生的另外一个结果是,否定个人宣称自己是犹太人的个体权利——现在,只有最高的司法权威才能决定一个生活在他自己国家中公民的"民族性"。[64]

另外一个界定犹太人的重要判例发生在那个十年行将结束之时。1968 年,本雅明·沙利特(Binyamin Shalit)少校向高等法院请愿,请求内政部将他的两个儿子登记为犹太人。与丹尼尔修士不同,这两个男孩的妈妈不是天生的犹太人,而是一位苏格兰裔的非犹太人。沙利特是以色列凯旋部队中一位受人尊敬的官员。他主张他的儿子是作为犹太人而成长起来,并希望作为这个犹太民族国家的完全公民被承认。通过看似是奇迹的判决,聆听这次请愿的九位法官中有五位判定,按照民族属性——虽然不是按照宗教——这两个男孩是犹太人。但是这次例外的判决动摇了这个政治结构。这是在 1967 年的六日战争之后,当时以色列俘虏了大量的非犹太民众,而对与非犹太人混居的反对实际上已变得更加严厉。1970 年,在宗教阵营的压力下,《回归法》被修改,并最终包含了关于谁是真正的犹太民族成员的一个完整和严格的定义:"凡为一位犹太母亲所生,或是皈依犹太教且不属于另外宗教的一个人,都是犹太人。"在经过 22 年的犹疑和探询之后,拉比的宗教与本质论的民族主义之间的工具性联系现在被彻底地焊接在一起了。

无须说,民族主义的许多世俗的支持者喜欢以更具弹性或科学的标准来界定犹太人——比如,接受父亲是犹太人的情形,或发现一些揭示一个人犹太特性的基因标志。但是,由于找不到更为宽松的标准或可靠的科学标准,绝大部分犹太以色列人都顺从了哈拉卡的裁定。对他们来说,严格的传统要优于一种严重模糊的犹太特性,要优于把以色列转变为属于其所有公民的彻底的自由民主政体。当然,不是所有犹太人都接受这

---

〔64〕 关于法官们不同立场的论述,请参看 Ron Margolin, (ed.), *The State of Israel as a Jewish and Democratic State*, Jerusalem: The World Union for Jewish Studies, 1999 (希伯来语版), 209 - 228。

种关于其特性的严格界定。

在《回归法》修改之后，有一个人请愿要求把他身份证上载明的民族性从犹太人改为以色列人。乔治·拉斐尔·塔马林（George Rafael Tamarin）是特拉维夫大学一位教育学讲师。他于1949年从南斯拉夫（Yugoslavia）来到以色列，并宣称自己是一位犹太人。1970年代早期，他申请将民族属性从犹太人改为以色列人，这有两个原因：一是根据他的观点，界定犹太人的新标准已经变成了一种“种族－宗教”标准；二是以色列国的建立已经创造出了一个以色列民族，他感到他属于这个民族。他的请愿被全票否决。法官们判决他从民族性上必须继续做一个犹太人，因为并不存在一个以色列民族。〔65〕

奇怪的是，最高法院院长西蒙·阿格拉纳特（Shimon Agranat）法官，这位以色列奖的获得者，并不是简单地把他的判决建立于《独立宣言》之上。他接着解释了为什么存在一个犹太民族，但绝不存在一个以色列民族的原因。阿格拉纳特关于民族地位和民族性的思想前后矛盾，因为这种思想完全依赖主观方面，却拒绝承认个人选择，它反映了在以色列居主导地位的意识形态。他把占领哭墙（the Western Wall）的以色列伞兵的激动和泪水引为一个犹太民族存在的证据，这表明他本人更多地受到新闻故事而非历史和政治哲学著作的影响，尽管这没有妨碍他在整个书面判决中夸耀他的学识。

尽管《回归法》中存在着关于犹太人的狭隘界定，但是国家的需要太强大，以致不能把其他“白种”移民排除在外。1968年波兰反犹主义浪潮之后，许多从那里迁移出来的家庭都有非犹太的配偶。20世纪下半叶，在苏联和共产主义集团，以及在自由－民主国家中，都存在着大量的“异

---

〔65〕“Tamarin Versus the State of Israel” in the High Court of Justice, decision 630/70, January 20, 1972. 塔马林的请愿是根据法国社会学家乔治斯·弗里德曼的如下这部著作：Georges Friedmann, *The End of the Jewish People?*, New York: Doubleday, 1967. 这部高度亲以色列的著作的结论是一个以色列民族正在形成，它的特征不同于历史的犹太人的那些特征。

族通婚”,这促进了各种民族文化间的吸收和同化。(这种现象促使梅厄,以色列那位好斗且言辞刻毒的首相宣布,与非犹太人结婚的犹太人实际上加入到纳粹的600万受害者之中了。)

这种严重的形势迫使立法者通过显著地扩大移民到以色列来平衡关于犹太人的狭隘定义。《回归法》补充了一个第四条第a款。该条款被称为“孙子条款”,它不仅使犹太人,而且使他们的“非犹太”孩子、孙子及其配偶移民到以色列。它足以使祖父母为其后代取得犹太人资格并成为以色列公民。随着共产主义政权的垮台,这项重要条款开启了开始于1990年代初期的大规模的移民流入之门。这次没有意识形态维度的移民——以色列在1980年代已经开始敦促美国不要接收苏联的犹太难民——意味着超过30%的新到者不可能在他们的身份证上被登记为犹太人。

尽管有大约30万新移民没有被归类为犹太民族的成员(这是“吸收进来的一枚时间炸弹”,正如以色列新闻界对它的描述),但这没有妨碍以种族为中心的认同的继续强化——开始于1970年代后期的一种强化。吊诡的是,由梅纳海姆·贝京(Menahem Begin)领导的利库德集团(Likud party)的兴起,强化了一段时间里明显存在于以色列政治文化中的两个进程:自由主义化和族群主义化。

犹太复国主义者的社会主义,其东欧血统一直不是特别宽容或多元化,它的衰落和大部分以色列知识分子所厌恶的大众化的右翼政党的掌权,给予政治和文化对抗以更大的合法性。以色列开始习惯了定期的权力变更,这是在存在的最初30年里它所不知悉的。抗议和批判的传统也改变了。第一次黎巴嫩战争表明,甚至在战争激烈进行的过程中,抨击政府也是可能的,还不会被指责为叛徒。

同时,社会主义-犹太复国主义的福利国家的逐步退缩和经济上新自由主义的兴起,多少放松了国家超认同的限制。当全能的民族国家成为了责任有限的公共机构,非主流的亚认同,特别是族群和社区认同,变得更加强大。

尽管以色列在它1967年占领的领土上进行统治的最初20年中——20年,十分安静地逝去了——以色列文化一直在发展和繁荣,但是,以色列公民认同巩固的前景却被弱化了。在约旦河西岸和加沙地带,以色列以公然的种族隔离的方式实施大规模的定居点政策——鼓励其公民定居在被占领土的同时,以色列却没有在法律上把他们中的大部分纳入其辖区之内,为的是避免对当地居民负责。这导致在新的空间中,创造出了一种国家资助的"占有者"民主,这甚至在以色列相对民主的圈子中都强化了高傲的族群中心主义意识。

在犹太民众中,特别是思想传统和社会经济方面较弱的群体中,排外的本质论倾向增强的另外一个因素是,新型的巴勒斯坦裔的以色列名人突然出现在公共领域和视听媒体之中,他们敢于声称他们平等分享共同家园的权利。由于以色列国的"犹太人"特性,对于失去已被给予的犹太复国主义者特权的担心加剧了大众中自私的"族群"排他性,在没有被以色列充分同化、经济收入过低的"东方犹太人"和"俄罗斯犹太人"中尤其如此。这些群体特别能感受到来自阿拉伯人口的代表们日益增长的平等要求的威胁。

"犹太人的和民主的"——一个逆喻?

除了其他方面的发展之外,1980年代的自由主义化和族群主义化导致形成了一个新的阿拉伯-犹太人政党——在批判方面,它要比以前代表阿拉伯人进行抗议的传统共产党更为激进;在对待以色列国认同政治的态度方面,它更具有挑战性。由穆罕默德·米阿里(Mohammed Mi'ari)领导的"追求和平进步名单党"(The Progressive List for Peace),表达了对以色列国特性的不同类型的批判,包括呼吁去犹太复国主义化。这只是开始。当国会选举临近时,国会选举委员会取消了这个新政党,以及拉比梅厄·卡哈尼(Meir Kahane)领导的极右翼政党的选举资格。已成为以色列自由主义堡垒的最高法院,否决了取消资格的理由,这两个政党

都获准参选。

与较早的巴勒斯坦裔以色列人运动——如 1960 年代的阿尔－阿尔德（al-Ard）和 1970 年代的乡村之子（Sons of the Village）——不同，进步名单党将退休少将马提亚胡·佩雷德（Mattiyahu Peled）列在其名单的第二位，并在 1984 年的 120 个议席中赢得了 2 个席位。1985 年，新国会对这个适度的成就做出反应，以绝大多数赞同和无人反对通过《基本法：国会法》的新修正案。〔66〕该法第七条第 a 款载明，如果一个政党之党纲中包括下面内容之一者，将不允许其参选以色列国会："（1）否定以色列国作为犹太民族国家而存在；（2）否定国家的民主特性；（3）煽动种族主义。"

尽管出现了这部新法律，但由于最高法院的再次干预，"追求和平进步名单党"可以参选。其后，出现了更多的阿拉伯人政党。它们没有公然反抗这部法律，没有持续以质疑国家性质的方式挑战以色列公众。整整一代巴勒斯坦裔知识分子——他们没有经历过大灾难和军事管制，他们在自己的阿拉伯文化之外，通过接纳希伯来语化而经历了以色列化的过程——他们开始以日益增长的自信表达对政治事态的不满。他们指出，以色列国——他们生于斯，并构成了其人口的五分之一，他们是其形式上的完全公民——坚持认为它不是他们的国家，而是属于一个不同的，大部分人留在海外的民族。

抗议犹太人排外性的一位早期杰出人物是作家和翻译家安东·沙马斯（Anton Shammas）。他是一位天才的双语知识分子，小说《阿拉贝斯克斯》（*Arabesques*）的作者。这部小说涉及到他分裂的民族认同。沙马斯向以色列社会提出一项挑战：让我们都成为多元文化的以色列人，创造一个共同的民族认同，它将不会抹除我们的血统认同，但致力于这个国家的犹太和阿拉伯公民之间的以色列的合作共生。〔67〕A. B. 约书亚（A. B. Ye-

---

〔66〕 请参看如下论文：Amos Ben Vered in *Haaretz*, August 2, 1985。

〔67〕 请参看他的论文，"The New Year for the Jews," *Ha'hir*, September 13, 1985; "The Blame of the Babushka," *Ha'hir*, January 24, 1986; and "We (Who Is That?)," *Politika*, October 17, 1987, 26－27。

hoshua)是以色列最杰出的作家之一,犹太复国主义左派的典型代表,他以特有的自信否定这项建议:以色列必须始终是被驱散的犹太民族的国家,不应成为其所有公民的国家。"《回归法》是犹太复国主义的道德基础",他主张,应该拒绝在这个犹太人国家创立二元认同这个危险的建议。这位得到以色列社会承认的作家对成为一位犹太裔以色列人(类似于有缺陷的犹太裔美国人)的想法感到恐惧。他想要成为一个"非归化入籍的"完整的犹太人。如果这一点会使像安东·沙马斯这样的"新以色列人"感到不快,那么,他应捆扎他的财物,迁移到未来的巴勒斯坦民族国家。〔68〕

由一位知名的巴勒斯坦裔以色列知识分子提出在一个多元但平等的自由民主政体中建立一种共同的文化生活,这也许是最后一次了。以色列犹太复国主义左派的否定性反应,以及巴勒斯坦人暴动在 1987 年底的突然爆发,使得这样的提议更加稀少了。在以色列的巴勒斯坦人表达与被占领土的巴勒斯坦人的民族解放斗争团结一致之时,他们迄今为止还没有要求领土上的民族分立。但是,对于被压迫的巴勒斯坦文化的自豪和渴望不惜一切代价保护它,导致许多人呼吁以色列成为一个联合或多元文化的民主政体。独特且统一的要求是以色列要成为他们的国家,因此他们可以属于以色列。

关于"犹太民族国家"的争论在不断升温。随着后犹太复国主义这个主题吸引了不同的知识分子圈子,界定以色列国成为了关键议题之一。在过去,反犹太复国主义被等同于否定以色列的生存权,所有犹太复国主义者都同意的一个原则是,以色列必须始终是排他性的世界上所有犹太人的国家。现在,后犹太复国主义支持完全承认 1967 年边界线内的以色列国,但将这一点与如下这个毫不妥协的要求结合在一起:以色列成为所有以色列公民的国家。

---

〔68〕 Abraham B. Yehoshua, "Reply to Anton," 载于 *The Wall and the Mountain*, Tel Aviv: Zmora, Bitan, 1989 (希伯来语版), 197 - 205。

在 1993 年的《奥斯陆协议》,特别是 2000 年巴勒斯坦人第二次暴动之后,作为犹太民族世袭财产的“完整的犹太人土地”的领土神话开始消散了。但坚持认为犹太民族对以色列国拥有排他性所有权的观点却伴随着上述那个过程。大部分以前具有领土观念的右翼变成了死板的种族主义右翼,而中间派 - 自由主义者阵营则牢固坚持犹太复国主义立场,并力图从法律和哲学上使那些立场合法化。

1988 年,最高法院院长、以色列奖获得者梅厄·沙加(Meir Shamgar)法官宣布:“以色列国作为犹太民族国家的存在,与其民主特性不相冲突,正如法国的法兰西特性不与其民主特性冲突一样。”〔69〕这种荒谬的对比——所有法国公民,无论老幼,都会被认同为是法国人,而在法国的主权范围内,所有非法国公民都不会被视作秘密的同伴——标志着以一系列丰富的观念来修饰的司法过程的开始。

1992 年,基本法中的两部——《人的尊严与自由法》(*Human Dignity and Liberty*)和《职业自由法》(*Freedom of Occupation*)——已经包含了以色列是一个“犹太人的和民主的国家”的明确观点。同年通过的关于政党的基本法也规定,否定以色列作为一个犹太人的、民主的国家而存在的政党,将被禁止参加选举。〔70〕吊诡的是,这意味着自此以后将不可能通过自由 - 民主的历程来使这个犹太国家转变为一个以色列人的民主政体。这个立法的危险一面在于,它没有精确地说明是什么使得一个国家——被认为是服务其公民的最高的政治体——成为了一个犹太人的国家,同样就这个国家本身而言,什么可能威胁或废除它。

海法大学的社会学家塞米·史穆哈(Sammy Smooha)教授严谨地揭露出自称为犹太人的民主的民族存在的错综复杂的问题和异常现象。1990 年,他从耶鲁大学政治社会学家胡安·乔斯·林茨(Juan José Linz)

〔69〕 Moshe Neuman versus the president of the central electoral commission, decision(4) 177, 189.

〔70〕 请参看 www. knesset. gov. il/laws/special/heb/yesod1. pdf and www. knesset. gov. il/elections16/heb/laws/party_law. htm#4。

那里借用了“族群民主(ethnic democracy)”这个术语,并把它应用到以色列。[71]多年来,他详细阐述并完善了一种开创性的分析,该分析将以色列置于民主政体层级中的非常低的位置上。他系统地将以色列同自由的、共和的、联合的和多元文化的民主政体进行比较,并得出结论:以色列不符合上述那些范畴的任何一项。以色列反倒可以与爱沙尼亚、立陶宛和斯洛伐克这样的国家一起被归类为“未完成的民主政体”或是“低级的民主政体”。

自由民主政体意味着存在于其疆界内的整个社会,其所有公民之间完全平等,不论其出身或文化联系。它主要发挥一个守夜人的作用,保护权利和法律,对公民文化涉足很少且是最低限度的。大多数盎格鲁-撒克逊和斯堪的纳维亚国家在较大或较小的程度上例证了这个典范。共和民主政体在其公民完全平等方面,与上述那个典范相似,但它更多地卷入其民族集体的文化形成之中。这样的国家较少宽容各种次级文化认同,并力图将它们吸收进一个支配一切的文化中——法国是这类国家最显著的一个典型。组合或联合的民主政体在形式上承认各文化-语言群体,在制度上保证它们在政府中的平等地位和联合决定中的否决权,同时助长了每个群体的充分自治——瑞士、比利时和当代的加拿大最充分地反映了这种模式。另一方面,多元文化的民主政体在维持其体系内不同的文化群体方面,一般发挥着非正式的作用。但它尊重它们,避免伤害它们,赋予少数派公有权利,没做任何尝试来把一种特殊文化强加给少数派。英国和荷兰是这类国家中最重要的范例。在前述那份特性目录中,上述那些政体所共有的最重要特性是,它们都自视为代表着它们国家的所有公民——包含了支配性的文化-语言群体和少数派各个社会阶层。

根据史穆哈的观点,仅仅因为没有把自己视为其边界内公民社会的政治化身,以色列就不能被包括进上述任何类型。犹太复国主义不仅是

---

〔71〕 Sammy Smooha, “Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel,” *Ethnic and Racial Studies* 13 (1990), 389-413.

主导这个犹太人国家诞生之初时的意识形态,而且期待它的公民坚持践履其排他主义的目标,直到时间终结。在 1967 年前的以色列边界之内,确实存在一种民主——有着公民权利、表达和政治结社的自由和定期的自由选举——但缺乏基本的公民的、政治的平等,使它有别于西方蒸蒸日上的各种民主形式。

尽管史穆哈努力避免得出一种过度规范性的判断,但他的分析已经暗含了一种对以色列国的彻底的批判,即使他的政治结论远比人们预想的温和。正如他对以色列国的理解,以色列成为一个所有公民的国家的可能性微乎其微。因此,最为合理的前景是一种改良的族群民主政体,在其中,歧视被最小化,但保留排他的内核:"当然,对以色列的阿拉伯人来说,最好的解决方法是一个'组合的',就是两个民族的一个国家;但是犹太人反对这样一种选择。这一选择会在将来整个地根除这个犹太人国家,因此,实践这一选择对于以色列国的大部分民众来说,将会是一种可怕的不公正。"〔72〕

我们可以接受也可以不接受史穆哈的概念架构——比如,像瑞士的组合民主政体,根本不是一个多民族国家——或他的观点:结束针对从属的少数派的歧视将是对主导的多数的"可怕的不公正"。但不容否认的是,这位海法学者是第一位撬开以色列认同政治这个潘多拉盒子的以色列大学教师。这一领域一直相当缺乏理论分析,史穆哈的论文显示出了超乎寻常的批判性洞见。这种突破理所当然地引起了犹太复国主义知识分子、后犹太复国主义者和巴勒斯坦裔以色列人的众多反应。〔73〕

---

〔72〕 也请参看 Sammy Smooha, "The Regime of the State of Israel: Civic Democracy, Non - Democracy or an Ethnic Democracy?," *Israeli Sociology* 2: 2 (2000, 希伯来语版), 620. 也请参看"The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State," *Nation and Nationalism* 8: 4 (2002), 475 - 503。

〔73〕 关于史穆哈和对他分析的反应的论述,请参看 Eyal Gross, "Democracy, Ethnicity and Legislation in Israel: Between the 'Jewish State' and the 'Democratic State,' "*Israeli Sociology* 2: 2 (2000), 647 - 673。

对于史穆哈的批判，甚至更多是对于1990年代初期“犹太人”立法的批判的反应，一些以色列最重要的学者——传统的和自由的——同样都试图证明以色列是一个标准的民主政体。下面的意见谱系典型地反映了一些最杰出的——不是偶然，他们都是——以色列奖获得者的观点。以色列奖是由国家颁给它的人文学科和科学领域中杰出人物的最高荣誉，因而也是颁给它自己立场的最高荣誉。由于以色列奖获得者形成了以色列文化领域的重要中心，他们的观点反映了国家意识形态的本质，揭示了它的特性。

比如，耶路撒冷希伯来大学犹太哲学教授埃雷泽·施韦德（Eliezer Schweid）就没能从“犹太人的和民主的国家”这个用语中看出任何矛盾。建立以色列“是为了恢复犹太民族在数代流亡中被否定的基本民主权利……犹太民族没有任何道德理由放弃在这个国家中的上述权利。这个国家是他们用双手建设起来的，他们对它投入了巨大的创造能量，为它抛洒鲜血，发展它的经济、社会和文化”。[74]正如施韦德对它的理解，谈论犹太教和民主之间的矛盾是没有意义的，因为“犹太教和犹太民族主义包含的族群资源，已经界定了人权和形成宪政民主的社会契约观”。而且，如果不能作为犹太民族国家而存在，就没有维持以色列存在的理据。

希伯来大学的施罗默·阿维内里（Shlomo Avineri）教授是外交部的一位前司长。他认为，以色列作为一个“犹太国家”无限地优于同化和抹除认同的法兰西共和国。他指出，以色列的宽容类似英国，甚至在许多方面优于英国。比如，不存在世俗婚姻，保留了存在于奥斯曼帝国统治下的集体－教派的婚姻（communal-confessional marriage），这与教育中实行的隔离一起表明，对于非犹太公民来说，以色列事实上存在着广泛的文化自

---

〔74〕 Eliezer Schweid, “Israel: ‘a Jewish State’ or ‘a State of the Jewish people’?” in *Zionism in a Post-Modernist Era*, Jerusalem: The Zionist Library, 1996（2000，希伯来语版），116。

治:“以色列国从未决定上述那一切,它不仅承认阿拉伯公民作为个体,而且是作为群体的平等权。”〔75〕因此,这位耶路撒冷的学者认为,这个犹太国家应该保有它的国徽、国旗、国歌和犹太法律——特别是《回归法》,它与其他任何的移民法没什么不同——为的是在犹太多数与生活在它中间或旁边的个别少数派之间,创造出一种法律隔离,以色列国仍然是一个有真实价值的多元文化的民主政体。毕竟在世界上大部分自由主义国家中都能发现类似的情形。

想必这位政治学教授——即便他的专门研究的领域是德国哲学——一定知道美国最高法院在布朗诉托皮卡教育局案(Brown v. Board of Education of Topeka)那著名的1954年判决。该判决裁定“隔离但平等”不可能是“平等的”,因此违反了规定所有美国公民都是平等的宪法第十四修正案。这一历史性的判决为公民权利斗争添加了助力,并最终导致了美国认同政治的彻底改变。不过,它显然没有被耶路撒冷的这位高级学者的犹太复国主义的心智所接受。耶路撒冷这座城市并非偶然地被认为是以色列“统一的”首都,1967年被吞并的成千上万的巴勒斯坦人作为永久居民而非公民生活在那里,因此,对于统治他们的主权,他们不拥有任何份额。

特拉维夫大学的哲学教授阿萨·卡什尔(Asa Kasher)教授的情形相同。和其他人一样,他也是以色列奖的获得者——在这方面,他因其论述道德的作品而获奖。他认为,以色列与世界上最好的民主政体没有不同,“犹太人的和民主的”这个用语不存在内在的矛盾。按照他对它的理解,一个民主的民族国家的问题不为以色列所独有:“在西班牙,有巴斯克人(Basque);在荷兰,有弗里斯兰人(Frisian);在法国,有科西嘉人(Corsican)。在这方面,20%的人口属于一个不同的民族的以色列国不是一个

〔75〕 Shlomo Avineri, “National Minorities in the National Democratic State,” in *The Arabs in Israeli Politics: Dilemmas of Identity*, Eli Rekhes (ed.), Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1998 (希伯来语版), 24。

例外。”〔76〕因此，按其“讲究实际的理想”来看，以色列国是一个民主国家，并应被要求明确成为一个其所有公民的国家。多数派对于归属感的感受自然不同于少数派，但这是现代民族国家的生活方式。

尽管阿萨·卡什尔学识渊博，但他显然不知道尽管卡斯蒂尔人的（Castilian）语言和文化在西班牙处于支配地位，但西班牙国家则属于所有西班牙人，无论他们是卡斯蒂尔人、加泰罗尼亚人、巴斯克人或其他任何人。任何一届西班牙政府如果它宣布它是卡斯蒂尔人的，而非所有西班牙人的国家的话，它不会长期幸存下来。法兰西共和国不仅仅属于大陆的天主教公民，也属于科西嘉人民，正如它属于法国犹太人、新教徒，甚至是穆斯林一样。不过，对于一位生活在以色列的犹太哲学家来说，在国家界定中的上述差异太不重要，因此不值得考虑，因为“犹太民族的民主”在其完美道德高度方面可与任何西方社会相媲美。

在为把以色列定义成一位犹太民族的民主国家提供理论基础的那些人中，更为重要的是一些法学家。因为各种《基本法》已经开始将“犹太人的”这个术语嵌入到他们的用语之中，许多法官和法学教授感到为新的立法提供理据充分的辩护是他们的义务。在努力使怀疑者确信一个国家坚信犹太传统但能完全平等地对待非犹太人的过程中，积累了多篇论文。从那些法学家们的作品中获得的印象是：他们的平等观是“冷漠”的另外一种表达方式。

对于最高法院前副院长和前司法部长，同时也是以色列奖获得者的退休法官哈伊姆·赫尔曼·科恩（Haim Hermann Cohen）来说，上述那个问题简单明确：“我们的身上存有我们祖先的基因，无论我们喜欢与否。一个尊重自我的人不仅会奋力去发现他身在何处，前往何方，而且会去发现他来自哪里。以色列的传统，就这个词的最广泛意义来说，乃是这个国

〔76〕 Asa Kasher, “The Democratic State of the Jews,” 载于 *The State of Israel: Between Judaism and Democracy*, Yossi David (ed.), Jerusalem: Israeli Democracy Institute, 2000（希伯来语版）, 116。

家依其真正本性而继承来的遗产，它使以色列在本质上成为了一个犹太人的国家。”〔77〕

上述说法不意味着哈伊姆是一位种族主义者。他一直是一位自由派法官——在鲁非森案中，他的观点属于唯意志论的反对意见——他也知道“生物－基因的连续性是很成问题的。”他付出了相当的努力来界定他的国家的非宗教的犹太特性，但却断言：“犹太认同不意味着生物－基因的连续性——更重要的是精神－文化的连续性。前者把国家界定为犹太人的国家；后者则把国家界定一个犹太教的国家。这两种认同并不相互矛盾——它们相互补充，可能还相互依赖并互为条件。”〔78〕

想必一定是上述的条件限制导致科恩不仅把《圣经》、《塔木德》和它的说教性的语言，而且把斯宾诺莎的著作——这位哲学家已经放弃了犹太教，而犹太教的信徒也排斥他——都包括在犹太人的连续性和以色列的传统之中。不过，尽管他非常努力地描述了犹太民主，但没有提到以色列 20% 的阿拉伯公民，也没有提到被内政部一丝不苟地登记为非犹太人的那 5% 的公民，尽管他们讲希伯来语并纳税。

阿哈伦·巴拉克（Aharon Barak）是最高法院前院长，还是另外一位以色列奖获得者，他也被认为是以色列法律史上最开明和最博学的法官之一。在 2002 年的第三十四届犹太复国主义者代表大会上的演讲中，他谈到了“作为一个犹太人的和民主的国家”的以色列的价值。〔79〕什么是这个国家的犹太人准则呢？是哈拉卡的要素和犹太复国主义纲要的结合。哈拉卡的世界是一个“无边无际的海洋，”而犹太复国主义的世界是语言、民族象征、国旗、国歌、节日和《回归法》——以色列现在又“为犹太人定居点而解放国有土地。”什么是以色列国的民主价值呢？权力分立、

---

〔77〕 Haim Cohen, “The Jewishness of the State of Israel,” *Alpayim* 16 (1998), 10.

〔78〕 Haim Cohen, “The Jewishness of the State of Israel,” 21

〔79〕 可在如下网站中得到：www. nfc. co. il/archive/003 - D - 1202 - 00. html? tag = 21 - 53 - 48#PTEXT1767。

法治、保护包括少数派权利在内的人权。有必要在两种价值之间探求综合和平衡:“给予犹太人的移民权没有歧视那些非犹太人。以色列国承认一种非歧视性的差异。但生活在我们民族发源地的任何人都享有平等的资格,无论其宗教和民族属性。”〔80〕这就是这位法官努力公平对待阿拉伯少数派,比其他法学家更多地意识到平等是现代民主核心的原因。

在这个国家中,当它的一个价值是“为犹太人定居点而解放国有土地”之时,那还存在平等吗?最高法院法官巴拉克不必在耶路撒冷犹太复国主义者代表大会的参与者面前回答这个问题。他的听众对此也不会感到惊讶。因为在一个稍早的场合,这位有民主精神的法官以类似的措辞界定过以色列国的特性:“犹太人的国家就是一个犹太人定居在它的田野、城市和乡村比其他一切都重要的国家……犹太人的国家就是一个希伯来语发挥重要作用,犹太人结婚和离婚的法律是以《托拉》为根据的国家。”〔81〕换言之,对于世俗的自由主义者阿哈伦·巴拉克来说,以色列是犹太人的,乃是由于存在着像著名的——立基于长久存在的犹太人与非犹太人之间的司法上的隔离的——“加利利的犹太化”这样的计划。

丹尼尔·弗里德曼(Daniel Friedman)不是一位法官,但却被埃胡德·奥尔默特(Ehud Olmert)总理任命为司法部长。在成为部长之前,他是特拉维夫大学的一位法学教授。他当然获得过以色列奖。在13名巴勒斯坦裔以色列人在和平抗议中被警察杀害之后,这位司法部长对我在2000年的一篇文章作出回应,对于把“以色列国定义为一个犹太人的国家必然包含着非平等主义要素”的这个论点,他表露出极度的惊愕。〔82〕大部分国家都是民族国家,所以他认为,为什么以色列就不可以是一个民族国家呢?以色列和英格兰怎么会有不同呢?“在英格兰,存在着享有

---

〔80〕 www.nfc.co.il/archive/003 - D - 1202 - 00.html? tag = 21 - 53 - 48 # PTEXT1767.

〔81〕 请参看载于 Margolin (ed.), *The State of Israel*, 11 中的内容。

〔82〕 Shlomo Sand, “To Whom Does the State Belong?”, *Haaretz*, October 10, 2000.

平等权利的犹太少数派和穆斯林少数派。然而,他们不会抱怨英格兰是一个与安立甘教会有关联的英格兰人民的国家,不会抱怨主导性的语言是英语——在英格兰,只有讲英语才有可能在公共领域中进行活动。少数派不可能要求任命一位犹太人或穆斯林的统治者,也不会为一种不同的语言要求平等地位。"〔83〕

我们显然不可能指望,一位热切地证明他的国家是一个完美的民主政体的以色列法学教授会采用更为精确的术语。尽管人们确实经常在同等意义上使用"英格兰"与"英国",但在关于民族和民族属性(国籍)的复杂讨论中,如此粗心大意是不合适的。自 1801 年以来,英格兰是与苏格兰、威尔士和北爱尔兰(因为爱尔兰于 1922 年独立)合并而成的联合王国的一部分。这个联合政权的历史和文化背景是基督教会,但基督教的英格兰没有干预生活在那里的犹太人的婚姻选择。一位犹太人可以期望同一位基督教的苏格兰人,甚或同一位有着巴基斯坦血统的穆斯林结婚。毋需赘言,英格兰不是世界上圣公会教徒的国家,这不像弗里德曼教授的以色列是世界上犹太人的国家——它甚至也不是英格兰人的国家,即便英语是这个王国的官方语言。一位犹太人不可能成为大不列颠的君主,而不是王室成员的英国人也不可能成为英国君主。无论如何,英国的最高权力不在进行统治的君主,而在议会那里,迈克尔·霍华德(Michael Howard),这位罗马尼亚犹太人移民的儿子和 21 世纪初保守党(the Conservative Party)的领袖,有可能成为英国首相(反倒不是移民到以色列)。

英国是其所有公民——英格兰人、苏格兰人、威尔士人、北爱尔兰人、移民并成为公民的穆斯林,甚至是仅仅承认其神圣主权的正统派犹太人——的国家。根据法律,他们都是英国人,联合王国属于其所有公民。如果英格兰宣布英国是英格兰人的国家,就像以色列宣布以色列是犹太人的国家那样,那么,甚至在巴基斯坦移民后裔开始抗议之前,苏格兰人

---

〔83〕 Daniel Friedman, "Either Confrontation or Integration," *Haaretz*, October 17, 2000.

和威尔士人就会终止这个王国。此外，英国是一个多元文化的国家，它的主要少数派长期以来都享有着相当大的自治。然而，对丹尼尔·弗里德曼来说，以色列的阿拉伯公民类似于新近归化的移民，而非英格兰的苏格兰人和威尔士人。

在为“犹太民族国家”辩护方面，其他法学家也写过作品，但请允许我们只审视另外一个人。他与一位历史学家一道写作了一部关于这个主题的完整著作。2003 年，法学教授、前教育部长和当然的以色列奖获得者阿姆农·鲁宾斯坦（Amnon Rubinstein）与亚历山大·雅克布森（Alexander Yakobson）合著了一部题为《以色列和众族》（*Israel and the Nations*）的著作，它可能是迄今为止对后犹太复国主义最严厉的批判。[84]

鲁宾斯坦和雅克布森不满意“犹太民主”的运行。他们不仅公开呼吁以色列要扩大人权和平等，而且都十分努力和坚定地力图使他们的论证立基于普遍规范之上。同时，他们都坚定地断言，作为犹太人的国家和民主的国家之间不存在任何矛盾。他们指出，以色列的问题在自由世界中是合乎规范的，通过改进治理方法和法律基础可以合理地得到解决。这两位作者从人们熟悉的假定开始写作：因为每个民族都有自决权，“犹太民族”亦然。此外，没有任何国家在文化完全中立，没有理由只期待以色列成为那样的国家。

鲁宾斯坦和雅克布森主张，自从联合国在 1947 年承认犹太人的自决权以来，这个犹太人的国家就应该保留到直至最后一个犹太人“移民到以色列”为止。他们没有为已在近东形成了的犹太以色列民族主张上述自决权——他们不承认任何以色列民族实体。但对犹太复国主义法学理论家们来说，现实可能成了问题：在 21 世纪初，任何一个地方，犹太人都没有被禁止离开他们的国家，但他们仍然拒绝实践他们的民族主权。迁移到以色列的情形已被翻转过来；截至本书写作的时代，更多的人离开而

[84] Alexander Yakobson and Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of Nations: The Jewish Nation - State and Human Rights*, New York: Routledge, 2008.

非进入以色列。〔85〕

在与雅克布森合著的这部书中，鲁宾斯坦的一个优点在于，与其他犹太复国主义思想家和法学家不同，他意识到了作为一个民族国家，以色列不能与西方的自由民主政体进行比较，因此，他从东欧国家那里摘取了大量的类比。这两位作者欣喜地从论述匈牙利的政治权利、宪法改革前的爱尔兰和希腊、1990 年代前的德国和南斯拉夫解体后的斯洛文尼亚（Slovenia）等处吸收了民族性的概念。他们所引用的用以证明以色列种族中心主义政策的例证，促使人们去追问这两位作者是否愿意作为犹太人生活在他们所赞美的一个东欧国家中，抑或宁愿定居在一个更加规范性和自由的民主政体中？

通览全书，许多犹太人感到对以色列的真正情感被描述成了一种民族意识。一方面，主要建立在痛苦记忆基础之上的情感，与具有少许传统的后宗教情感之间缺乏区分；另一方面，对民族主权的欲求降低了该书的声誉。遗憾的是，作者们似乎没有意识到民族性不只是某一集体的归属意识；它超出了团结一致感和共同利益，否则，新教徒会组成一个民族，爱猫者也会组成一个民族。民族意识主要是希望生活在一个独立的政治实体之中。它想要其国民生活按照一种同质的文化生活并接受教育。这是犹太复国主义在其开始时的思想实质，直到近来，在犹太复国主义的大部分历史中，它一直保持未变。它寻求独立主权并实现了它。存在着犹太人的其他团结一致的形式，但它们大部分不是民族的，一些甚至是公然反民族的。

但是，自从犹太大众不是热切地渴望生活在犹太人主权治下以来，犹太复国主义者的论点不得不超越所有民族理性的界限。犹太复国主义者在今天的基本原理的弱点在于它没能承认如下这种复杂的现实：犹太人可能关注其他犹太人的命运，然而他们不希望与之共享一种民族生活。

---

〔85〕 请参看 Gad Lior, “More Emigrants than Immigrants,” *Yediot Ahronot*, April 20, 2007（希伯来语版）。

鲁宾斯坦和雅克布森著作中另一个严重缺陷,也是所有“犹太人的民主”的倡导者们所共有的,关涉他们对现代民主的理解,而这一点要求对这个充满争议的概念体系进行简要的分析。

今天,有许多民主的定义,一些相互补充,一些则彼此冲突。在 18 世纪末到 20 世纪中期,与君主承蒙天恩对他或她的臣民进行统治的前现代政权截然相反,它主要指人民的统治。自第二次世界大战,特别是冷战以来,在西方,这个术语一直被用来指自由民主政体,这当然不能阻止社会主义国家把它们自己看作是比西方的种种议会民主具有更高品质的大众民主政体。

这种持久的意识形态上的混乱要求在自由主义和民主之间进行分析和历史的分离。自由主义诞生在西欧诸多君主国的中心地带,它通过创设出议会、政治多元主义、权力分立、相对于专断权力的国民权利,以及历史上的任何社会都不曾知晓的一些个体权利,来约束君主。19 世纪的英国是毫不民主的自由主义政体的一个典范。选举权仍然被限定在一小部分精英之中,绝大部分人民还没有被允许进入现代政治领域。

与之相比,现代民主观念——就是说,全体人民必须是其最高统治者的原则——作为一种具有显著的反自由特性的不宽容风暴闯入历史竞技场。它的早期的发言人是法国大革命中的罗伯斯庇尔、圣茹斯特(Saint-Just)和其他雅各宾派成员。他们力图推进普选权原则和政治平等,但却是通过极端专制,甚至极权的方式来完成这个目标。只是到了 19 世纪末——原因过于复杂在此不能都论涉到——才开始传播一种自由主义的民主,它承认人民主权原则,同时保障不断前进的自由主义在先前所取得的权利和自由,它扩展和巩固了这些作为今天政治文化基础的权利和自由。

在北美和欧洲形成的自由民主政体都是民族政体,它们在其早期阶段都远非完美。一些政体没有把选举权扩展到妇女;其他一些政体中,选举权的年龄则被设定得很高。在一些国家,某些社会群体有两倍的选票权。“族群的”和“非族群”的民族国家都缓慢地、平等地把选举权扩展到

它们的所有居民。但与存在于古希腊世界中的少数民主政体不同,现代民主政体诞生时都带有着独特的胎记:普遍的张力支配着它们的进步,迫使它们朝着不断提升的公民平等,并在民族国家的疆域内践履公民平等的方向前进。“人”——一个在古代世界中从未被完全理解的范畴——作为一个关键术语,与“公民”、“民族”和“国家”一起加入现代政治的核心话语中。这样,对于任何想成为民主政体的国家来说,一起生活在公民社会中所有人都拥有独立自主和平等,就成了最低要求。同时,正如权力分立和独立的司法制度一样,对个体和少数派群体权利与自由的保障程度表明了一个民主政体的自由品质。

以色列可以被定义为一个民主实体吗?它当然具有许多自由主义的特征。在1967年的以色列疆域内,表达和结社自由之广泛,甚至可与西方民主政体中那些自由相提并论。最高法院一再控制政府的恣意专断。令人惊讶的是,甚至在紧张激烈的局势冲突时期,以色列对于多元主义的保护也不逊于战时的几个自由民主政体。

但以色列的自由主义有它的局限性。在这个犹太人的国家中,侵犯公民权利的事情司空见惯。没有世俗婚礼,公共墓地中没有世俗葬礼,每周六和犹太人的节日就没有了公共交通,更不用提不断践踏阿拉伯公民的土地所有权了。这些都暴露出以色列立法及其日常文化中十分不自由的一面。而且,在1967年以来的被占领地区,对整个民族超过40年的控制,剥夺其所有权利,已经妨碍了真正的自由主义在以色列管辖范围内的巩固和扩展。不过,尽管在个体权利领域存在严重缺陷,但以色列保障了基本自由,定期大选这个主要的民主原则以及政府由所有公民选举产生。它统治殖民地——尽管已经过时——像欧洲大国过去的所作所为一样,难道以色列因此不能具备经典民主的资格?

还应指出的是,把以色列描述为一个民主政体所面临的困难,不在于安息日和犹太人的节日是它主要的休息日这个事实,甚至也不在于国家的各种象征都来自犹太传统。就此而言,犹太的以色列社会与其他国家的犹太团体之间的历史和情感依恋没有妨碍在以色列出现一个民主政

体。如果说在美国各种文化-语言团体都保持着与其发祥地的密切联系,在西班牙卡斯蒂尔人的文化处于支配地位,在世俗的法国几个假期都来源于天主教的传统,那么,在以色列,文化的、作为象征的背景不可以是犹太人的,就没有任何理由了。当然,在存在着文化和语言上的少数派的规范性的民主政体中,拥有由所有公民共享的世俗的符号和节日是明智的。并不令人惊奇的是,这个犹太人的国家未曾做出这样的尝试。以色列超认同的独特品性——其原始密码从一开始就内在于犹太复国主义之中——使得人们怀疑一个"犹太人的"国家也能成为一个民主政体。

统治以色列社会的犹太民族主义不是一个开放的、包容性的认同,这种认同不欢迎其他人成为其组成部分,或不欢迎其他人在平等和合作的关系中与它共存。相反,它明确地从文化上将多数派与少数派隔离,并一再声称这个国家只属于多数派;此外,如笔者早些时候所指出的,它承诺给没有选择生活在它这里的数量更大的人群以永久的所有权。它以这种方式阻止少数派积极而和谐地参与统治权和民主实践,阻止少数派在政治上认同它。

一个民主政府在考虑它的选民时,首先应该意识到的只有公民。它由公民选举,由公民提供资金,原则上它被期望服务于公民。如果仅就理论上来说,公共福利必须包括所有公民。只是在其次,甚或再次,一个民主政府,如果它也是一个自由主义的政府,才可能承认各种文化上的亚群体,并采取行动抑强扶弱,尽可能使它们之间的关系和缓。民主政体不必在文化上保持中立,但如果存在着一个指导民族文化的国家超认同的话,它就必须向所有公民开放,或至少要力求形成那样的状态,即便少数派坚持置身于民族主义的霸权性的热烈拥抱之外。在所有现存的各种民主政体中,相对于强大的多数派,文化上的少数派都力求保护其特性和认同。少数派的较小的规模还使得它有资格享有某些特权。

但在以色列,情形被翻转过来:特权被保留给犹太多数和它的"仍在流亡中漂泊不定的亲属。"这往往通过许多机制来实现:这个国家在其初期通过的不在业主所有权法和土地购买法、《回归法》、结婚和离婚的法

律，以及各种采用“出身军旅”这个概念来进行歧视的法规和命令——通过排除巴勒斯坦裔以色列人（他们不被征召）的特权和资金分配——为犹太群体保留大量的公共资源。通过慷慨给予“新移民”的“同化津贴”以及给予被占领土定居者（虽然他们居住在这个国家的边界之外，他们在大选中也会投票）的巨额补助等一系列措施，以色列公开支持古代朱迪亚王国“生物学上的后裔们”。

如果说“以色列的”一词已经替代了“犹太人的”一词，如果说这个国家由此变得对所有公民开放并归属于他们，而且此后能够随意地控制它的认同格局的话，那么，采取较为温和的划分方式，并开始把以色列看作是一个向着民主之最终状态前进的一个政治实体是可能的。但在以色列，这类迁移自由却被永久地禁止了。内政部决定每位公民的“民族属性”，公民既不可以选择它，也不可以改变它，除非皈依犹太教并经官方批准成为一个犹太教信仰者。这个犹太国家煞费苦心地在他们的身份证和/或人口登记簿上登记它所核准的财产所有人，即犹太人。它也一丝不苟地，有时是荒谬可笑地界定其他非犹太人公民的“民族属性”：一位非犹太母亲在 1989 年之前——比如说，于莱比锡——所生的一位以色列人可能仍旧被登记为拥有“东德”的民族属性。

尽管如此，如果存在着解除族群中心主义的枷锁和有意识地努力巩固以色列化的历史趋势的证据的话，那么，“犹太民主”这个概念可能还是有其合理性。尽管存在着排外的起点——东欧的犹太复国主义者输入进受托管的巴勒斯坦，并在殖民化的过程中变得冷酷无情——通过努力使认同形态越来越多地同公民个人的身份相称，以色列可能会推进上述民主概念的。但是，在一般文化中不存在这一趋势——在教育和立法体系同样也是如此——并且在这个“犹太国家”内部的政治、司法和知识精英决意反对关于统治性认同的任何更广泛的通用化，阻碍了所有把以色列归为民主政体的理论上的善意努力。依赖于对犹太人和非犹太人界定的本质论观点，和根据此观点对国家的定义，与公众顽固拒绝允许以色列成为所有以色列公民之共和国一起，构成了通往任何类型民主政体的根

深蒂固的障碍。

因此，尽管我们不是从事动物学领域的研究，且对术语精确性的要求要小于生命科学领域，但以色列仍应被称为一种“族群统治”。[86] 稍好一点儿的是，可以称它为具有自由主义特征的一种犹太人的民族统治——就是说，以色列是这样一个国家，它的主要目标不是服务于世俗的一平等的人民（demos），而是服务于从历史上看是完全虚构的，但在它的政治表现形式中却是强有力的、排他的和不公正的“生物-宗教”的种族，这样一个国家，尽管存在着自由主义和多元主义，却是致力于通过意识形态、教学和立法的方式将它选定的种族，不仅隔绝于那些没有被归为犹太人的它自己的公民，不仅隔绝于外国工人在以色列出生的孩子们，而且也隔绝于人类的其余部分。

全球化时代的族群统治

尽管经历过许多动乱，但以色列以一种自由的民族统治形式存在了60余年。多年来，自由主义的诸多特征已经变得更为强有力，但这个国家的种族中心主义的基础仍然是它们发展的障碍。而且，在指导民族国家建构方面效果不错的神话，未来可能会对其生存构成挑战。

对于犹太人的土地拥有历史所有权的神话，给予了第一批犹太复国主义移居者之自我牺牲的行动以勇气，并使得为未来国家所获得的领土合法化。但在以色列独立19年之后，这个神话导致它开始被囚闭在一种暴虐的殖民者所处的困难境地之中——它仍未能自行摆脱。1967年的

---

〔86〕 正是纳迪姆·鲁哈纳、阿萨德·加尼姆和奥伦·耶夫塔克开始将“族群国家”和“民族统治”应用到以色列。请参看 Nadim N. Rouhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in ConD ict*, New Haven: Yale University Press, 1997; As'ad Ghanem, "State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority," *Ethnic and Racial Studies* 21: 3 (1998), 428-447; and Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*。

占领使许多犹太复国主义者——世俗和宗教的——同样都把新领土视为祖先土地的中心地带。从纯粹神话角度来说，他们是正确的——亚伯拉罕、大卫和所罗门生活于其中的那些想像中空间，不是特拉维夫、沿海地带和加利利，而是希伯伦、耶路撒冷和朱迪亚的群山。出于族群的理由，"完整的犹太人土地"的支持者们拒绝同那些领土上的居民在和平共处的观点上达成一致。像在 1948 年所进行的许多当地民众的不公正但果断的搬迁，在 1967 年时已不可能。但那仍然是没有言明的心愿。以色列避免正式兼并新的领土，因为那将导致两个民族的国家，并会取消维持一个犹太人居多数的国家的机会。

以色列的政治精英们花费 40 年的时间来判断形势，来领会在一个技术先进的世界上，控制微不足道的那点儿土地不会总是其权力的来源。直到本书写作之时，以色列还没有产生一个能够分裂"犹太人的土地"的勇敢无畏的领导层。所有政府都支持和鼓励定居点建设。迄今为止还没有一届政府拆除那些在"《圣经》故土"的中心地带兴旺起来的定居点。〔87〕然而，即便以色列放弃了 1967 年占领的领土，其特有的结构中的内在矛盾仍不会得到解决，另外一个神话与犹太人密切相关，甚至比领土神话更为明确牢固，它会继续困扰着以色列。

犹太民族作为一个自我隔离的历史主体，从过去到现在依然继续禁止外来者成为其成员的神话，对以色列国造成了伤害，可能导致它从内部解体。维持一个排他的"族群"实体，歧视四分之一的公民——阿拉伯人，以及根据在错误思想指导下编纂的历史和哈拉卡，而不被认为是犹太人的那些人——导致紧张的反复出现，这可能在某个时候造成难以愈合的暴力分裂。对巴勒斯坦裔以色列人来说，他们与日常的以色列文化的交往的每个场所，都会加剧他们政治上的疏离和异化，无论这听上去可能

〔87〕 对于加沙的民族情感从来都比不上对希伯伦和伯利恒(Bethlehem)拥有所有权的感觉。关于以色列政治精英无力获得一份和平协议的论述，请参看如下这部有价值的著作：Lev Luis Grinberg, *Politics and Violence in Israel/Palestine*, New York, Routledge, 2009。

有多么吊诡。社会冲突、对以色列文化和政治价值更为彻底的了解，与现在只为被界定是犹太人的人们所保留的机会，增强了对更充分平等的渴望和更积极的政治参与。这就是所谓的 1948 年的阿拉伯人越来越多地反对作为排他的犹太国家的以色列存在的原因，但这没有讲明这种反抗可能会发展到什么程度，或如何可能阻止它。

人数不断增长和力量不断增强的阿拉伯裔以色列人将会永远接受被排除在政治和文化核心，这种自鸣得意的设想是一种危险的错误的观念，类似于无视在巴勒斯坦人第一次暴动之前以色列社会对加沙和约旦河西岸的殖民统治。但是，尽管 1987 年和 2000 年爆发的两次巴勒斯坦人起义，暴露出了以色列在控制其实行种族隔离的地区方面的弱点，但他们对这个国家生存的威胁，与生活在其疆界内的失望的巴勒斯坦人所造成的潜在威胁相比，是微不足道的。在阿拉伯人的加利利发生一次起义和随后的铁腕镇压的灾难性情境，可能不是过于牵强附会。这样的一种发展可能是以色列在近东存在的一个转折点。

今天，生活在西方自由民主政体中的犹太人，没有人会容忍巴勒斯坦裔以色列人——他们生活在一个国家之中，而这个国家正式宣布不属于他们——所经历的被歧视和被排斥状态。但像大多数以色列人一样，全世界犹太人中的犹太复国主义支持者完全不关心，或不想知道这个“犹太人国家”由于其不民主的法律可能永远不会成为欧盟的一部分或美国的 50 个州之一。这种错误的现实没有阻止他们表达与以色列的休戚与共，甚至没能阻止他们把以色列看作是他们的保留地。但这种休戚与共没有激励他们放弃他们的国土而迁移到以色列。鉴于犹太复国主义支持者没有遭受巴勒斯坦裔以色列人在他们土生土长的国土上每日所经历的那种日常的歧视和疏离，他们为什么要歧视和疏离巴勒斯坦裔以色列人呢？

近年来，这个犹太人国家对于大规模移民的兴趣变得更小了。以移民到以色列这个观念为核心的旧民族主义话语已经丧失了其大部分吸引力。要理解当前的犹太复国主义者政治，就要用“大流散”来替代“犹太

人移民到以色列”这个词。现在,以色列的力量不再依赖人口的增长,而是仰赖于海外犹太人组织和团体的忠诚。对于以色列来说,如果所有的亲犹太复国主义者的游说集团全体移民到圣地的话,那将会是一种严重的挫折。他们保持接近西方世界中的权力和信息交流中心会更为有用——事实上,他们都更愿意留在富庶、自由和舒适的“大流散”之中。

在20世纪末,西方世界中,民族国家的不断弱化间接地给当代的犹太复国主义提供了新的好处。经济、政治和文化的全球化极大地削弱了传统的民族主义,但它还没能结束对认同和非传统的集体伙伴关系的基本需要。在富裕的西方,后工业化的环境、物质和文化商贸的巨大流转,还没能阻止人们寻求有形的社会结构。随着20世纪全能国家的逐步衰落,探求次级认同——无论是新宗教的、地区的、族群的、社区的还是宗派的——在不断变化的新世界的形态结构中,已经变得很突出,但不清楚这种发展的方向如何。

在所有上述那些发展中,犹太人的“族群性”经历了一次复兴。在美国,在一段时间里这已经成为一种重要的时尚。作为一个典型的移民国家,美国这个自由和多元化的超级大国一直为合法的次级认同保留了充足的余地。在美国,大众的归化从未力图消除以前的文化分层和旧有信仰的残余(除了它一开始就已经根除的那些信仰)。在英裔美国人、拉丁裔美国人或非洲裔美国人面前,一个东欧犹太人的后代不得不自称为犹太裔美国人。这个人可能没有保留伟大的意第绪语文化的要素,但归属一个特殊团体的需要,意味着在席卷一切的文化漩涡中要找到一个认同焦点。

在意第绪语文化丧失其活力的同时,对美国犹太人来说,以色列的重要性提升了,犹太复国主义者人数也增长了。虽然在第二次世界大战期间,美国犹太人对于欧洲的大屠杀反应相当冷漠,但他们对以色列的反应却是同情和支持,特别是在1967年战争以色列获胜之后。在欧洲,随着欧盟的兴起和其内部民族国家的不断弱化,在伦敦和巴黎的犹太人机构也经历了一次跨国界的族群化,以色列国则学会了从这种世界范围内的

犹太人权力网络中获取最大化的政治收益。

自1970年代晚期以来,犹太民族国家的长期投入已得到可观的效应,纽约的布鲁克林区与耶路撒冷的关系越密切,阿拉伯人的拿撒勒就越会远离犹太人的以色列政治中心。这就是为什么提出将以色列转变为它的公民的共和国的所有计划最终看上去都像白日梦的原因。犹太裔以色列人对于巴勒斯坦裔以色列人团体,特别是其更年轻和受过教育的人群的民主的极端化视而不见,始终是基于明显的物质利益。这种视而不见不仅依赖于有影响的神话的过去,也受到纯粹和愚蠢的无知的支撑,而且来自于乐于资助以色列的海外族群实体的收益和权力还强化了它。

但存在着令人扫兴之事。尽管在已建立的犹太人团体中,20世纪后期的全球化伴随着亲犹太复国主义者族群化的增长,但在底层,控制不住的同化一直在不间断地,将犹太人和生活在他们旁边的那些人混合在一起。他们上同样的大学,共享着同样的工作场所。地方的和全球的日常文化的影响,要强于犹太教会所和犹太复国主义者的安息日民俗。结果,犹太统治集团以人口统计为基础的权力在逐渐削弱。犹太人在"大流散"中的舒适生活、年轻人爱情那不可抗拒的力量和反犹主义令人欣慰的衰落,所有这些都在对犹太裔以色列人造成损害。调查表明不仅异族通婚在上升,而且35岁以下的犹太家庭中对以色列的支持在下降。只有60岁以上的人群才稳定而普遍地与以色列休戚与共。这些数据暗示了,来自犹太人"跨国大流散"的权力输入不可能永远持续下去。[88]

以色列也不应想当然地以为强大的西方的支持会永不动摇。21世纪初的新殖民主义——比如,在征服伊拉克和阿富汗中所例证的——使以色列的权力精英们欣喜若狂,但是,尽管全球化不断增强,但西方还是十分遥远,而以色列则位处近东。东方国家对屈辱的暴力反应不会落在

〔88〕 请参看如下这篇论文 Shmuel Rozner, "Mixed Marriages Create Two Jewish Peoples," *Haaretz*, December 29, 2006;还有 the reports in *Yediot Ahronot*, August 31, 2007。

遥远的大都市,而会落在它的前哨。这个在阿拉伯和穆斯林世界角落中的自我隔离的民族国家之命运是难以预料的。正如往常一样,在目前的历史阶段,我们不可能预见未来,但却有充分的理由担忧这个国家的未来。

比方说,和平阵营必须考虑与一个巴勒斯坦人的国家的妥协协议——如果达成的话——可能不仅终结一个漫长而痛苦的历程,而且可能在以色列内部开启了一个新的同样复杂的历程。次日清晨,可能与在它之前的漫长的噩梦一样痛苦不堪。要是在加利利突然冒出个科索沃,那么,以色列的常规军事力量、它的核武库,甚或把它自己包围起来的巨大的混凝土墙,都不会有多大用处。为了把以色列从其内部所张开的黑洞中拯救出来,为了改善周围阿拉伯世界对它的脆弱的容忍,犹太人的认同政治将不得不彻底改变,同样,在巴勒斯坦裔以色列人领域中的关系结构也将不得不彻底改变。

解决长达一个世纪的冲突和维持犹太人与阿拉伯人之间紧密交织的存在的理想方案,是在地中海和约旦河之间创建一个民主的、两个民族的国家。在经历如此漫长和血腥的冲突之后,而且从20世纪许多移民奠基者们所经历的悲剧的角度来看,要求犹太裔的以色列人民一夜之间成为他们自己国家的少数派,可能不是要做的最聪明的事情。如果说期望犹太裔以色列人解散他们自己的国家是愚蠢的,但至少可以要求他们停止把以色列保留给他们自己,停止把以色列视为一个隔离、排斥和歧视它大批公民——以色列把他们视为不受欢迎的外国人——的政治体。

犹太人的超认同必须彻底变革,必须适应它主导的充满生机的文化现实。它将不得不经历一个以色列化的过程,向其全体公民开放。要将以色列转变为一个单一的和同质的民族国家已经太迟了。因此,除了欢迎"他者"的以色列化之外,它必须制定出一套民主的多元文化主义政策——类似于英国或荷兰采取的政策——不仅赋予巴勒斯坦人完全的平等,而且赋予他们真正稳固的自治。在把他们带入支配性的以色列文化的权力中心的同时,必须保护他们的文化和习俗。巴勒斯坦裔的以色列

人的孩子们应该拥有——如果他们希望拥有的话——进入以色列社会和生产中心的机会。必须使犹太裔的以色列人的孩子们意识到他们生活在一个有许多“他者”的国家中。

现在，上述预想似乎是异想天开和乌托邦。有多少犹太人会愿意放弃他们在这个犹太复国主义国家中所享有的特权呢？以色列的精英们能够追随这场文化的全球化而经历一次精神变革和采用一种更加平等的特质吗？他们每个人都真的想实行世俗婚姻，并使国家完全与拉比们分离吗？犹太人事务处能够不再作为一个国家机构，而是成为一个私人的协会来助长以色列的犹太人和全世界的犹太人团体之间的文化纽带？犹太民族基金会（Jewish National Fund）何时能停止作为一个歧视性的以民族为中心的机构，并返还国家以象征性的数额卖给它的13万公顷土地——更为具体地说，是以同样的象征性价格把它们返还给卖出者，使得这些土地可以作为初期的资金来补偿巴勒斯坦难民？

此外，有人敢废除《回归法》，且只为那些逃避迫害的犹太人提供以色列公民身份吗？一位来自纽约的拉比短暂访问以色列，在他返回他祖国之前，否定他自动成为一位以色列公民（大选前夕往往会发展这样的事情）的权利，会成为可能吗？什么能够阻止这样一个犹太人——假定他是一个逃亡者（尽管不是因为犯罪行为）——在属于所有公民的以色列共和国中过一种心满意足的犹太人的宗教生活呢？即什么能使他在以色列过一种正如他作为一个逃亡者在美国过的生活呢。

现在是所有犹太人面临的最后一个，也许最困难的一个问题：犹太裔以色列社会在多大程度上愿意抛弃“上帝选民”这个根深蒂固的形象，停止以想像出来的历史和可疑的生物学的名义自我隔离和将“他者”从其中间排除呢？

存在的问题要多于答案，本书结尾处的基调，大体与其开篇处的个人故事中的情形一样，悲观大于希望。对于一部给犹太人的过去划上问号的著作来说，以一组对其不确定未来之简短的和不礼貌的问题来结束是恰当的。

归根结底,如果说如此深刻地改变历史意象是可能的话,为什么不付出类似的巨大的努力来创造出一个不同的明天的想像呢?如果说民族的历史主要是一个梦想的话,那么,在民族历史成为一场噩梦之前,为什么不重新开始梦想它的未来呢?

后记:没有国土的民族,没有民族的土地?
——对我的批评者的一些答复

> 在以色列,通过重组而解散的海外犹太人还没有形成一个民族,还仅仅是没有语言、教育和根基,没有被关于民族的想像所激发的一群人和众人的散居而已。
>
> ——大卫·本-古里安,《以色列的再生和天命》,1950

我是用希伯来语撰写的《虚构的犹太民族》这部书,其最早的评论自然都是以此种语言写成的。本书法语版、尔后是英语版的发行引发了更多的一连串的反应。在下面这些篇幅的范围内,我无法提供一个充分的论证和辩护谱系来讨论他们所有的评论,尤其是面对认为我所写的一切早已是司空见惯和完全错误的主张时,我的确感到反驳已无意义。为此,我选择集中探讨一些关键的反对意见,它们是批评者针对我这部书概括出的一些令人不安的元叙事所提出的。

首先,要避免误解:撰写一部犹太人的历史远非我的本意,我主要是打算批判长期盛行于这个问题领域中的史学观念和解释。其次,我提出了一些使界定作为以色列国摇篮曲的民族性概念成为可能的标准,历史学家们也为之贡献良多。如果没有导致神话出现、发展和具体化的意识形态上的准备,犹太复国主义者的殖民化肯定是不可能进行的。也有必要强调的是,这种激发我们民族神话的历史建构不是犹太复国主义事业

的独有属性,而是构成了整个现代世界集体意识形成中的一种内在的组成部分。今天,每个人都知道,如果没有"已被证明为合格的纪念者"虔诚热忱的投入,民族记忆是不可能诞生的。

"犹太人始终作为一个民族而存在"

在现代,诉诸"民族"这个不稳定的术语已十分寻常。如果说在遥远的过去,这个词被适用于像"犹太民族"、"基督教民族"或"上帝的民族",那么,在现时代,它的用处更多地是用来指称具有共同的世俗文化和语言要素的人类集体。一般来说,在印刷术、书籍、报纸和国家教育兴起之前,很难使用"民族"这个概念来界定一个人类群体。当部落或村长的沟通渠道不牢固和不可靠时,当杂乱的方言在一个山谷和下一个山谷之间都不同的时候,当农民或牧羊人使用的有限的词汇仅仅扩展到他的工作和他的宗教信仰时,上述那种意义的民族存在的现实性,可能要受到严重质疑。把一个农业生产者的文盲社会界定为"民族",我始终认为是成问题的,是有着令人不安的时代错误的标志。

还有,一如我们常常在犹太复国主义者的历史教科书中发现的,对于把哈斯蒙王国定义为一个民族国家,他们表露出了赞许之色。试想一个社会,统治者们在首都讲着阿拉姆语,而他们的大部分臣民是用一系列希伯来语方言表达自我,那里的商人则是用古希腊的共通语来进行商业活动,这无论如何不能等同于一个国家,而且我们可以严肃地质疑它能否被界定为一个民族。

历史学家总是依赖于从前的知识权力中心所流传下来的成文的言语,总是轻率地倾向于将狭隘的"精英"阶层——他们的所作所为被记录在成文的文献中——的认同概括并运用于作为一个整体的社会中。在被认为拥有行政语言的王国或公国中,它们的绝大部分臣民认同行政机构的程度,在大多数情形下接近于零。如果说有哪种形式的对王国的意识形态的认同能够存在的话,那一定是将王国与土地贵族和城市精英——

他们接受统治者并为他们的权力提供基础——联结在一起的认同。

在现代性兴起之前,不存在任何其任务是表达或代表“民族”意见的、个人所形成的阶层。除了君主国的年代记编者或历史学家之外,涉及在广泛的民众阶层中传播和发展一种认同的真正的知识分子,是神职人员中的一些成员。这些人在与政府的关系中设法获得的相对自治的程度,依赖于宗教信仰力量和宗教信仰的基础。宗教“代言人”的权力依赖于意识形态方面团结一致的水平,也依赖于他们之间存在的沟通交往的强度:一方面,他们坚持信仰,而另一方面,他们是惟一的塑造和传播集体记忆的人。这就是为什么阿特拉斯山脉中皈依犹太教的柏柏尔人知道更多的是出埃及记和上帝在西奈山赐予摩西石版,而非在遥远的首都统治他们的君主;正如在法兰西王国,农民更熟悉的是耶稣诞生的故事而不是他们国王的名字。

在500年前,不存在法兰西民族,也不存在意大利或越南民族,同样不存在一个散居在整个世界的犹太民族。当然,确实存在着一种建立在宗教仪式和信仰之上的重要的犹太人认同,这种认同根据背景和环境而表现出不同的力量。团体的文化成分越是远离宗教习俗,就越类似于非犹太人环境中的文化和语言习俗。不同的犹太人团体日常生活中存在的巨大差异,迫使犹太复国主义历史学家们强调单一的“族群”起源:绝大部分犹太人——虽说不是全部——大都来源于一个单一的血统;古代希伯来人的血统。绝大部分犹太复国主义者当然不相信纯粹的种族——正如我在本书中已经解释过的,犹太人的宗教不允许存在这样一种观念——可是几乎所有犹太复国主义历史学家们都把共同的生物起源,引证为确定一个单一民族成员身份的决定性标准。正如法国人被劝信他们的祖先是高卢人,德国人珍视他们是雅利安条顿人的直系后裔的说法一样,犹太人必须知道的是,他们是从埃及走出来的“雅各的子孙”的真正后裔。只有这个希伯来人祖先的神话才能证明他们声称对巴勒斯坦拥有所有权的正当性。现在仍有许多人相信这个神话。每个人都清楚,在现代世界,宗教团体的成员身份一般不能提供对一块领土的所有权,尽管一

个"族群"民族总是要拥有一块他们可以声称是他们祖先遗产的土地。

这就是为什么在最早的犹太复国主义历史学家眼中,《圣经》不再是一部令人敬佩的神学文本,而是成为了一部世俗的历史著作。《圣经》的教义仍然在特别指定的课程中——从小学一年级到高中毕业——被传授给所有犹太裔以色列学生。根据这种教义,犹太民族不再是由那些上帝的选民构成,而是成为一个源自亚伯拉罕后代的民族。因此,当现代考古学开始证明出埃及记不存在,伟大而统一的大卫与所罗门治下的君主国也从未存在过时,它遇到了来自世俗的以色列公众满是怨恨和难堪的反应;一些人甚至毫不退缩地指责"新考古学家们"是对"《圣经》的背弃"。

流亡和历史记忆

《圣经》的世俗化与"流亡"的民族化是同时进行的。这个详细描述了罗马人驱逐"犹太民族"的"流亡"神话,成为了声称对巴勒斯坦——犹太复国主义者的巧辩已把巴勒斯坦转换成了"犹太人的土地"——拥有历史权利的最高辩护。在此,我们拥有了一个令人特别惊讶的塑造集体记忆的例证。由此,即便所有犹太古代史的专家都知道罗马人没有驱逐朱迪亚地区的民众(关于这个问题,甚至没有进行过最些微的历史研究工作),大部分普通人至今仍然确信——一如《以色列国独立宣言》中宣言的那样——古来的"犹太民族"是被迫迁离他们祖地的。

犹太复国主义历史学家利用"流亡"(希伯来语是 *Gola* 或 *Galout*)这个术语,并赋予其以身体的和政治的意义,而这个术语在犹太教中代表着拒绝基督教的救赎。他们以某种招摇的方式把深奥的形而上学和神学的"流亡—救赎"的对立转换成了"流亡—祖地"。数个世纪以来,犹太人热切地向往着他们的圣城耶路撒冷,但他们——甚至那些居住在耶路撒冷附近的人们——都从未想到过在他们的尘世生活中,能够去那

里定居。〔1〕要生活在圣地的核心地带当然是困难的,当确实生活在那里的一小部分人充分意识到更多人是如何继续生活在流亡之中的时候,就更是如此:只有弥赛亚的来临才会允许他们到达想象中的耶路撒冷——与所有死者一起,我们不应忘记。

如下是需要作出明确澄清之处:与形形色色的批评家所声称的完全相反,我写作此书不是为了挑战犹太人对耶路撒冷的历史权利。〔2〕几年前,我仍然天真地相信在基督教时代的早期年月中,确实发生过犹太人的流亡;但我从未认为2000年的缺席会带来对土地的权利,而1200年的存在却什么都没有留给当地民众。

从没有人会因为美国在形成国家的历史中非法剥夺了土著民族的土地而否认美国的存在;也没有人要求把诺曼征服者逐出不列颠群岛或把阿拉伯人带回西班牙。如果我们想要避免把世界变成一个巨大的精神病院,我们必须抵制按照某种历史模式来重新分配人口的冲动。今天,以色列只有通过接受事实——其创建是由一个痛苦的历程导致的——才能主张其生存权,而质疑这个事实的任何企图都会造成新的悲剧。

巴勒斯坦人是古代犹太人的后裔吗?

如果朱迪亚的民众没有遭受过流放,那么,他们发生了什么事呢?我因主张今天的巴勒斯坦人是古代犹太人的直系后裔而被指责。那当然不是我提出的观点;在本书中,我引用了杰出的犹太复国主义领袖们,包括大卫·本-古里安、伊扎克·本-兹维和伊斯雷尔·贝尔金德的声明,他

---

〔1〕 西蒙·沙马(Simon Schma)曾写道,我的“这部著作没能割断祖先的土地和犹太人经历之间的记忆中的关联。”在我看来,沙马误解了我对犹太人与他们圣地之间密切关系的分析。关于对他的评论,请参看 *the Financial Times*, November 13, 2009。

〔2〕 比如,请参看 Patricia Cohen, “Book Calls Jewish People an ‘Invention,’ ” *New York Times*, November 24, 2009。

们都相信,在殖民化初期他们所遇到的"农民"是古代以色列民族的后裔,相信这两类民众必须重新被统一起来。他们完全清楚在公元1世纪没有发生过流亡,他们也从逻辑上推断出,随着公元7世纪初期阿拉伯人的到来,大量的犹太人皈依了伊斯兰教。后来,在大卫·本-古里安帮助草拟《以色列国独立宣言》时,却进而表达了一种完全不同的立场。本-古里安不曾解释他的这种逆转。

就我自己而言,我相信正像当代所有民族一样,今天的巴勒斯坦人来源于各种血统。每一种征服者都在这个地区留下了印记:埃及人、波斯人和拜占庭人,他们都曾使当地妇女受孕怀胎,他们的许多后代一定还生活在这里。然而,尽管在我看来不太重要,但我相信年轻的本-古里安是正确的——虽说不精确——希伯伦的一位居民完全有可能在血统上比世界上绝大部分自认为是犹太人的那些人更接近于古代犹太人。

最后一招:犹太人的 DNA

在试尽了所有的历史论据之后,几位批评者又利用起了遗传学。坚持认为犹太复国主义者从未提到过种族的同一批人,通过描绘共同的犹太基因而推断出了他们的论点。他们的想法可以总结如下:"我们不是一个纯粹的种族,但我们还是一个种族。"在1950年代,以色列就有了对典型犹太人指纹的研究。1970年代以来,生物学家们在实验室(有时也在美国)探索所有犹太人所共有的基因标识。在我的书中,我评论过他们数据不足、他们许多结论不可靠和不明确,他们没有得到任何严肃科学发现佐证的种族—民族主义的狂热。这种通过遗传学证明犹太复国主义正当性的努力,使人想起了19世纪晚期人类学家们的传统做法,他们试图通过科学的方式来发现欧洲人的具体特性。

到目前为止,以无名的DNA样本为基础的任何研究都没有成功地鉴别出犹太人所特有的基因标识,任何这样的研究也永远不可能成功。看到大屠杀的幸存者打算寻找犹太人在生物学上的身份,乃是一个尖刻的

讽刺:希特勒一定会非常高兴!更令人厌憎的是,这种研究是要在一个数年来公然执行着“国家犹太化”政策的国家中进行,在这个国家中,甚至在今天都不允许犹太人与非犹太人结婚。

皈依、卡扎尔人和历史学家

几乎所有的学术性批判都没有反驳我的主张:在公元1或2世纪,不存在犹太民族的被迫流亡。大部分批评者都完全意识到《圣经》不是一部历史著作。但在我书中专门探讨卡扎尔人问题的那个部分招来了许多批评:“我们都阅读过卡扎尔人是犹太人子孙的故事……那是一个陈腐和没有事实根据的神话……反犹太的作家阿瑟·库斯勒虚构了这个故事……阿拉伯人很久以来都在讲述着这个故事……”,等等。上述那些反应中特别突出的是,它们出自如下一些批评者:他们几乎没有就哈斯蒙王朝强加给其邻人的皈依,上古时期的地中海盆地进行过的大规模皈依,〔3〕在美索不达米亚的阿迪亚波纳、阿拉伯半岛南部的希米亚王国的皈依和北非犹太化的柏柏尔人的讨论说过一个字。

与现代人的想法相反,从公元前2世纪到公元4世纪,犹太教是一个改变他人宗教信仰的宗教,是一个强有力的、不断扩张的宗教。现在,没有数据能够反驳这一点。鉴于犹太少数派在现在居主导地位的基督教和伊斯兰教世界中的持存,是以所有犹太人的改宗化完全停止为条件的,所以,犹太共产主义社会的退避是十分晚近的一个现象。但在“异教”地区,犹太教继续吸引着新的追随者,这把我们引向了卡扎尔人这个主题。

〔3〕 马丁·古德曼是个例外,他天真地采用了犹太复国主义者解释古代世界犹太人人口增长的神话。该神话的根据是犹太人是惟一一个禁止堕胎和不杀婴的群体。关于古德曼的评论,请参看“Secta and Natio”, *Times Literary Supplement*, February 26, 2010. 关于这个问题的更为有趣的论述,请参看如下这篇论文:Maurice Sartre,《A-t-on inventé le peuple juif?》, *Le Débat*, *Histoire*, *Politique*, *Société*, 158, January 2010, 177-184。

卡扎尔王国是最后一个皈依犹太教的王国,时间最有可能是在公元8世纪,这一点几乎没有争议。但将犹太人在东欧的大量存在,与卡扎尔王国的解体和它的犹太臣民迁移进乌克兰、俄罗斯、波兰和匈牙利联系在一起的努力,引起了犹太复国主义历史学家们的愤怒。不过,重要的是要记住,没有犹太人的卡扎尔王国的存在,就不能理解上述地区存在的巨大犹太人口,这个论点不是阿瑟·库斯勒首创的。他惟一的问题是在出版《第十三个部落》一书中提出这个论点时,已经是相当晚了。事实上直到1960年代,几乎所有历史学家,包括犹太复国主义历史学家都支持上述立场。在我的书中,我引用了许多那样的观点。〔4〕

本-锡安·迪努尔是以色列的史学之父,也是前教育部长。他称卡扎尔王国是"大流散之母,所有大流散中最伟大的一个——犹太人在俄罗斯、立陶宛和波兰的大流散——的根源。"根据美籍犹太裔历史学家萨洛·巴龙——他不隐瞒他对以色列的同情和支持——的观点:

> 在蒙古人的剧变前后,卡扎尔人派了许多支族进入了处于自发状态的斯拉夫人的土地上,并对众多东欧犹太人中心的最终建立起到了帮助作用……不过,在卡扎尔王国存在的(公元750年到公元1250年)500年里,和它在东欧的各团体结束存在后的一个时期中,犹太人在治国方面的这种值得关注的经历,对犹太历史所发挥的影响力,无疑要大于我们迄今所能想像到的程度。在他们国家的富庶时期和衰落期间,都有犹太人从卡扎尔王国那里漂移进开阔的东欧大草原。

当伟大历史学家马克·布洛赫不得不提出"犹太人"这个定义时,他把他们描述为"一群笃信共同宗教的人们,就起源来说,他们是从地中海的各

〔4〕 批评者指责我无视如下事实:犹太复国主义学者始终知道并撰写过关于卡扎尔人的著作,这是令我十分惊讶的原因。例如请参见 Israel Bartal,"Inventing an Invention," *Haaretz*, July 6, 2008。

个地方、突厥人－卡扎尔人和斯拉夫人的世界中,聚合在一起的。"[5]论证大部分东欧犹太人的起源乃是卡扎尔王国的突厥人和斯拉夫人部落的最重要的著作是亚伯拉罕·波拉克的作品。波拉克是特拉维夫大学中东史系的教授和奠基者。就"卡扎尔人问题"而言,犹太复国主义者和非犹太复国主义者之间的不同在于,后者提出了十分不可能的论点:卡扎尔王国的大部分犹太人来自于"犹太人的土地",在他们的新土地上,他们力图保留亚伯拉罕世系的信条。

上述历史学家也许是完全错误的。但无论如何,自从1940年代亚伯拉罕·波拉克的作品发表以来,庞大的卡扎尔王国中皈依的犹太人和东欧"讲意第绪语的人民"的发展,之间的关联,一直没有成为人们认真研究的对象。自那时以来,没有出现任何新的历史发现,也没有进行任何研究来证明或解释到18世纪初期,来自德国西部的一小部分犹太人的集中迁移,如何能导致仅仅在波兰－立陶宛共和国(不包括俄罗斯、乌克兰东部、罗马尼亚、匈牙利和波希米亚)就有超过75万的犹太人。甚至可以说,在19世纪和20世纪人口上升之前,这都是一个庞大的人数。许多声称犹太人比他们的邻居繁衍快十倍的犹太复国主义人口学家的计算——特别是,他们在饭前洗手——是完全没有依据的。[6]在出现一种能够驳倒它的可靠的新论点之前,只有一个中世纪的存在于东方的犹太王国,能够解释上述那种人口"爆炸"。在当时世界的其他任何地区都没有发生同样的事情。除此之外,近来语言文献学的研究表明,意第绪语的起源与德国西部犹太人聚居区中犹太—日耳曼方言的起源存在着诸多差异。

不过,在全球非殖民化和巴勒斯坦民族运动兴起的时代,只要以色列

---

[5] Marc Bloch, *Strange Defeat*, New York: Norton, 1999, 3.

[6] 吉茨·冯·斯特拉滕(Jits van Straten)对像伯纳德·D. 韦恩利布(Bernard D. Weinryb)和塞尔吉奥·达勒博格拉(Sergio DellaPergola)这样的历史学家和人口学家的出色批判,请参看他的论文:"Early Modern Polish Jewry: The Rhineland Hypothesis Revisited," *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History Quarterly*, 40:1 (2007), 39－50。

坚持控制地中海和约旦河谷之间的整个地区,就不再有可能为质疑耶路撒冷的征服者的起源留有余地:他们所有人,或至少是绝大部分人,都必须被证明是大卫与所罗门王国的后裔。这样,犹太教的卡扎尔人就两次被逐出历史:第一次是在第二次世界大战之后被苏联史学,第二次是在1967年4月战争后被犹太复国主义史学清除。在这两种情况中,意识形态的必然性都重塑了民族记忆。

否定犹太民族的生存

我被指责为否定犹太民族的生存,〔7〕我不得不承认这种主张不是完全没有事实根据的,尽管它经常负载着一种明显的、无礼的和非难的倾向,即含沙射影地把我的观点等同于是否定大屠杀的不法行为。必须要追问的问题是:比以往任何时候都更广泛和可靠的交往沟通方式的缓慢出现——在中央集权的王国和早期民族国家的环境中,民众开始形成各种民族——创造出一个犹太民族了吗?答复是否定的。除了东欧之外,不曾出现过任何——作为单一的和有聚合性实体——的犹太民族。在东欧,人口优势和独有的犹太人生活的特殊结构孕育出了一种具体的大众文化形式和方言。代表着东欧犹太民众“原型民族主义的”一种表现形式的犹太人联盟党,明白它所筹划的这个民族范围的代表和保护者,要与讲意第绪语的那些人相一致。而且,引人关注且需指出的是,西欧早期的犹太复国主义者专门把巴勒斯坦指定给讲意第绪语世界的犹太人,而非指定给他们自己;就他们自己来说,他们在力图成为真正的英国人、德国人、法国人或美国人,甚至情绪激昂地参加了他们各自国家的民族战争。

如果说在过去不存在犹太民族这个事物,那么,犹太复国主义在现代成功地创造出一个犹太民族了吗?在国家形成——换言之——在各个人

〔7〕 比如,请参看 Anita Shapira, "The Jewish - People Deniers," *Journal of Israeli History*, 28:1 (2009), 63 - 72。

群声称对他们自己拥有主权或者奋力保护主权的世界上的每个地方，各种民族就被创造出来，并被认为有漫长的经历和遥远的历史起源。犹太复国主义运动开展的方式也是一样。但是，如果说犹太复国主义成功地想像出了一个永恒的民族，但它却没能设法创造出一个世界性的犹太人的国家。今天，各地的犹太人都有权选择移民到以色列，但他们中的大部分没有选择生活在犹太人的主权国家中，更多人选择保留另外一个国籍。

虽然犹太复国主义没有创造出一个世界性犹太民族，更不用说一个犹太国家了，不过，它却催生出了两个民族，甚至是两个国家。令人失望的是，犹太复国主义拒绝承认它们，并认为它们是非法的产物。现在，存在着一个巴勒斯坦民族，它是殖民化的直接产物。它渴求自己的主权国家，为其祖地的剩余部分绝望地在战斗；同样的，一个犹太民族准备全力捍卫它的国家独立。与今天的巴勒斯坦民族不同，犹太民族没有得到任何承认，即便它有自己的语言，正规的教育体系，以及在文学、电影和戏剧中表达充满活力和动态的世俗文化的艺术传统。

全世界的犹太复国主义者都可能会捐款给以色列，会向他们国家的政府施加压力支持以色列的政策。但最为常见的是，他们往往对那个被认为属于他们的国家的语言并不理解，他们放弃加入到“已经迁移到他们祖地的民众”中，拒绝派他们的子女参加中东的各种战争。在一行行书写这本书的时候，移民到西方国家的以色列人都比定居在以色列的犹太复国主义者人数要多。我们还知道，如果他们那时能够选择的话，离开苏联的绝大部分犹太人都会直接移民到美国，像一个世纪前的讲意第绪语的东欧犹太人一样。（而且，如果美国在 1920 年代没有对来自中欧和东欧的移民采取闭关政策——一项针对逃离纳粹迫害的难民及在二战后逃离欧洲的犹太人，长达数十年的难以饶恕的政策——作为国家的以色列还会诞生吗？）

对于那些自认为是犹太人的人们来说，今天的中东可能是这个世界上最危险的地区。这其中的原因在于，犹太复国主义者否认一个以色列民族的存在，他们只是把它视为“犹太民族”所从事的必须持续的殖民地

化的“桥头堡”,而犹太复国者们更愿意把它包裹在一种自我封闭的种族中心主义的意识形态之中。

族群的民族性和以色列国

根据几乎所有民族最初采取的步骤,它们都被体现着一个“族群”的民族意识和记忆的梦想所引导。界定一个民族群体的需求导致了整个19世纪的冲突,一些冲突在今天的不同地方还在继续。在大部分自由民主的民族国家中,一种公民的和政治的民族性概念最终获得了胜利;而在其他国家中,对国家中成员身份和国家所有权的族群中心主义的界定仍然居于主导地位。诞生于中东欧的犹太复国主义,明显地类似于产生它的那个环境中所盛行的“种族－生物”和“种族－宗教”的思潮。民族的结构和特征不被认为是由语言、日常的世俗文化,领土上的杰出人物和对在集体中整合的政治渴望所制定。反倒是生物起源和“民族化的”宗教碎片结合在一起,构成了“犹太民族”涵括的标准。根据一种自愿的和世俗的成员身份来统一这个民族是不可能的,而停止属于“犹太民族”也是不可能的,那些原始的要素在今天的以色列仍然有效——这是问题的真正根源。

犹太复国主义者的殖民地化强化了这种形式的民族性。在犹太复国主义理念的早期阶段,对于犹太民族的边界确实存在一些犹疑;犹太复国主义者一度想根据“种族－生物”的理念,把生活在巴勒斯坦的阿拉伯人也包含在犹太民族之中。但当那些阿拉伯人刚开始强劲地反对外来殖民地化,犹太复国主义者对民族的定义就明确地重新集中在“种族－宗教”这个思路上了。不是所有源自于殖民地的社会都如此坚决地主张“种族－生物”的标准。(如果说这些标准确实在北美的清教徒殖民地中长时期处于支配地位,但在天主教盛行的中南美洲新建的国家里,则被迅速地

瓦解了。)〔8〕在以色列,1960年代曾出现过一种不成熟的公民民族性的表现;但在1967年之后,地中海和约旦河谷之间所有阿拉伯民众的屈从地位,意味着对想像中的犹太"民族"的定义变得越来越狭隘了。

近年来,犹太人的族群中心主义不断变得更加明确。领土神话的不断弱化,随之而来的是"民族"神话的不断强化。上一次立法机构选举的结果是这一趋势极有说服力的表达。与此并行的是,在西方世界,传统的公民型民族性的退却和日益封闭的社群主义形式的兴起,与文化全球化和移居的剧变掺杂在一起,都激励了回归具有排他性的犹太身份认同的趋势。无论是宗教的还是世俗的,如此的犹太人身份认同,无论如何是不应受谴责的;在经历了希特勒和纳粹主义后,与之抗争也显得愚蠢,甚至可疑。不过,当上述那种认同缺乏精神、文化或道德的经历,当它导致犹太人与其邻居隔离,并导致对以色列军国主义和试图动用武力来统治其他民族的政策的认同时,人们就有了担心的理由。

在21世纪初期,以色列把自己界定为一个犹太人的国家和"犹太民族"的财产;换言之,是生活在世界任何地方的犹太人财产,而不是定居在其土地上的全体以色列公民的财产——这就是为什么把以色列定义为种族统治而非民主政体是恰当的。

外国工人和他们的家庭被剥夺了公民身份,绝对没有可能被整合进以色列这个社会体中,即便他们已经在以色列生活了数十年,即便他们的孩子出生在这里,且只会讲希伯来语。至于被内政部认定为"非犹太人"的占人口总数四分之一的人们,尽管他们拥有公民身份,但他们不可能声称以色列是"他们的"国家。难以了解占这个国家居民总数20%的以色列阿拉伯人,还会在多长时间内继续忍受在他们自己的家园被视为外国人。因为这个国家是一个犹太人的国家,而不是以色列人的国家,因此,

〔8〕 关于我的"忽视了早期移居者的民族主义对于理解犹太复国主义者的以色列规划的中心性",请参看 Gabriel Piterberg, "Converts to Colonizers?" *New Left Review*, 2:59 (2009), 145 - 151。

从文化和语言的角度来说，那些阿拉伯人越是被“以色列化”，他们的政治立场就越会变得反以色列——这是一个绝非吊诡的事实。接下来的某次“暴动”不是发生在约旦河西岸臣服于种族隔离政权的被占领地，反倒是在种族隔离者单一统治下的核心地带爆发——也就是说，以色列在1967年划定的边界内，这真的很难想象吗？

在人前蒙蔽事实仍是有可能的。仍会有许多声音会坚持认为“犹太民族”已经存在了4000年，而“犹太人的土地”始终是属于他们的。然而，在大量想像力的帮助下，一度能够创造出以色列社会的历史神话，现在则成为了助长激起其毁灭可能性的强大力量。

于特拉维夫大学，2010

致 谢

我深深地感谢在本书写作的各个阶段给过我帮助的所有同事、学生和朋友。感谢亚霍纳坦·阿尔沙赫、尼查·埃拉尔、优素福·巴尼、萨米尔·本-拉亚什、伊斯雷尔·格尔肖尼、亚艾尔·达甘、阿伊克·多达塔曼、纳夫塔利·卡明斯基、尤瓦尔·莱奥、吉尔·米哈伊利、乌里·拉姆、丹·特萨霍尔、阿姆农·尤瓦尔、保罗·韦克斯勒,特别感谢斯塔维特·西奈。他们最早阅读了本书手稿的各个部分,他们那重要的评论极大地帮助了我对手稿进行改进。

本书的最后几章写于我暂住于法国南部普罗旺斯的埃克斯大学期间,我感谢该大学的副校长 M. 伯纳德·库辛(M. Bernard Cousin),谢谢他的热情慷慨和盛情招待。我还要感谢地中海人文科学学院(Maison méditerranéene des sciences de l'homme)的所有学者和朋友,他们的洞见、评论和交谈使我了解了靠我自己不会发现的领域。

在我感到沮丧和犹疑不定之时,其他朋友鼓励我坚持下去。要感谢豪达·伯纳拉尔(Houda Benllal)、米歇尔·比利斯(Michel Bilis)、罗尼·达林(Roni Darin)和丹·达林(Dan Darin)、博厄斯·艾弗朗(Boas Evron)、拉瓦娜·弗兰克(Levana Frenk)、让-卢克·基瓦尔德(Jean-Luc Gavard)、阿里奥·麦兹(Elio Matz)、巴塞尔·奈特沙赫(Basel Natsheh)和多米尼克·维达尔(Dominique Vidal)。在我绝望的时候,他们以不同方式给予我继续写作的力量。感谢我的妻子瓦尔达(Varda)、我的

女儿艾迪丝(Edith)和丽埃尔(Liel),她们的温馨支持,我感激不尽。

我还要感谢伊厄尔·洛坦(Yael Lotan)优美的英文翻译,感谢弗索(Verso)的全体职员,是他们的辛勤工作使得本书进入了英文读者的视野。

无须说,那些直接或间接地帮助我写作本书的人们,绝不应对书中所表达的观点负责,更不用说对书中可能包含的不精确之处负责了。由于没有任何机构或基金会资助过本书,因此我在写作过程中感到了完全的自由,一种我觉得此前从未体验过的自由。

译名对照表

Achilles　阿基里斯

Adiabene　阿迪亚波纳

Administration　行政或行政机构

Afghanistan　阿富汗

Against Apion (Josephus)　《驳阿皮翁》(约瑟夫斯)

Agnon, S. I.　阿格农,S. I.

Agostini, Paolo　阿格斯蒂尼,保罗

Agranat, Shimon　阿格拉纳特,西蒙

agrarian society　农业社会

Aharoni, Yohanan　阿哈罗尼,约哈南

Ahimaaz, Rabbi　亚希玛斯拉比

Ahiqar　《阿希加》

Akhenaton　埃赫那吞

Akiba ben Joseph, Rabbi　阿奇巴·本·约瑟夫拉比

Akris, Isaac Abraham　阿克里斯,艾萨克·亚伯拉罕

Al-Bakri, Abd Allah　阿巴克里,阿卜杜拉

Al-Baladhuri, Ahmad　阿尔-巴拉杜里,艾哈茂德

Albright, William F.　奥尔布赖特,威廉·F.

Alexander the Great　亚历山大大帝

Alexander Jannaeus　亚历山大·雅那流斯

Alexandria　亚历山大

Al-Hakam, Ibn Abd 哈卡姆,本·阿卜杜尔

Al-Istakhri 阿尔-伊斯塔赫里

Aliyah （犹太人移入以色列的）大迁徙

Allen, Woody 艾伦,伍迪

Al-Mas'udi 阿尔-马苏迪

Almog, Shmuel 阿尔莫格,施缪尔

Alon, Gedaliah 阿隆,基德利亚

Alpayim 阿尔帕伊姆杂志

Alt, Albrecht 阿尔特,阿尔布雷希特

Alter, Marc 阿尔特,马克

Al-Waqidi 阿尔-瓦基迪

am (Hebrew) 人民（希伯来语）

American Journal of Human Genetics 《美国人类遗传学杂志》

The American Society of Human Genetics 《人类遗传学美国协会》

Ancient Israel (Lemche) 《古代以色列》（莱切）

Ancient Israel's History and Historiography (Na'aman) 《古代以色列的历史和历史编纂学》（那阿曼）

Anderson, Benedict 安德森,本尼迪克特

Ankori, Zvi 安科里,兹维

Answers of the Geonim 《中世纪犹太学者们的答案》

anti-Jewishness 反犹主义

Antiochus III, King 安条克三世,国王

Antiquities of the Jews (Josephus) 《上古犹太史》（约瑟夫斯）

anti-Semitism 反犹主义

Antoninus Pius 庇护,安东尼

Arab 阿拉伯人

Arabesques (Shammas) 《阿拉贝斯克斯》（沙马斯）

Arabian Peninsula 阿拉伯半岛

The Arabs in Eretz Israel (Belkind) 《以色列土地上的阿拉伯人》（贝尔金德）

The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity (Shenhav)

《阿拉伯的犹太人:对民族主义、宗教和族群性的后殖民时期的解读》(申哈夫)

Archaeology 考古学

The Archaeology of Eretz-Israel 《以色列人土地上的考古学》

The Archaeology of Palestine and the Bible (Albright) 《巴勒斯坦和〈圣经〉的考古学》(奥尔布赖特)

Aristobulus, Judas 阿里斯托布鲁斯一世

Arminius 阿米尼乌斯

Aron, Raymond 阿隆,雷蒙

Artamonov, Mikhail 阿尔塔莫诺夫,米哈伊尔

Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters 阿瑟·鲁宾:《回忆录、日记和信件集》

The Ashkenazic Jews (Wexler) 《德国犹太人》(韦克斯勒)

Ashkenazi Jews 德国犹太人

Assad, Abu Karib 阿萨德,阿布·卡里布

Assaf, Simcha 阿萨夫,辛姆查

Atlas of the Bible (Aharoni) 《〈圣经〉地图集》(阿哈罗尼)

Auch ein Wort über unser Judenhtum(Mommsen) 《关于我们犹太人的另一种谣言》(蒙森)

Auerbach, Elias 奥尔巴赫,伊莱亚斯

Augustine 奥古斯丁

Augustus 奥古斯都

Aulus Plautius 奥鲁斯·普劳提乌斯

Auschwitz 奥斯维辛

Avineri, Shlomo 阿维内里,施罗默

Avishur, Yitzhak 阿维舒尔,伊扎克

Aziza, Claude 阿兹扎,克劳德

Azqir 阿兹齐尔

Babylonia 巴比伦帝国

Baer, Yitzhak 贝尔,伊扎克

Baghdad 巴格达

Balibar, Etienne 巴利巴尔,埃蒂安

Bamberger, Bernard J. 巴姆伯格,伯纳德·J.

Banal Nationalism (Billing) 《陈腐的民族主义》(贝林)

Bar Abraham, Yitzhak 巴尔·亚伯拉罕,伊扎克

Barak, Aharon 巴拉克,阿哈伦

Bar Kokhba 巴尔·科赫巴

Baron, Salo Wittmayer 巴龙,萨洛·威特梅耶

Bartal, Israel 巴塔尔,伊斯雷尔

Bar Yehuda, Israel 巴尔·耶胡达,伊斯雷尔

Basic Laws 《基本法》

Basnage, Jacques 巴斯纳热,雅克

Bauer, Otto 鲍威尔,奥托

Begin, Menahem 贝京,梅纳海姆

Behar, Doron 比哈尔,多伦

Belgium 比利时

Belkind, Israel 贝尔金德,伊斯雷尔

Ben-Gurion, David 本-古里安,大卫

Ben Haa-Haa, Rabbi 本·哈阿·哈阿,拉比

Benjamin, Walter 本雅明,沃尔特

Benjamin of Tiberia 提比利亚的便雅悯

Ben Nathan Adler, Mordechai 本·内森·阿德勒,莫迪凯

Ben Ze'ev, Israel, *The Jews in Arabia* 本-泽伊夫,伊斯雷尔,《阿拉伯半岛上的犹太人》

Ben-Zvi, Yitzhak 本-泽维,伊扎克

Berbers 柏柏尔人

Bernai, Jacob, *Historiography and Nationalism* 博奈,雅各布,《史学和民族主义》

Berthelot, Katell 贝赛洛特,卡泰尔

The Beta Israel in Ethiopia (Kaplan) 《在埃塞俄比亚的贝塔以色列》(卡普兰)

Between East and West (Chouraqui) 《东方与西方之间》(舒哈基)

Between History and Literature 《历史与文学之间》

Bible 《圣经》

The Bible as History (Keller) 《作为历史的〈圣经〉》(凯勒)

Bible Quiz 有关《圣经》的问答比赛

The Bible Unearthed (Finkelstein & Silberman) 《揭秘圣经》(费科尔斯坦和希尔伯曼)

Biblical 《圣经》的

Biblical Reflections (Ben-Gurion) 《〈圣经〉沉思录》(本-古里安)

Billing, Michael 贝林,米歇尔

Binyamini, Aaron 宾亚米尼,亚伦

Biology 生物学

Birnbaum, Nathan 伯恩鲍姆,内森

The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited (Morris) 《重新审视巴勒斯坦难民问题的产生》(莫里斯)

Black Obelisk of Shalmaneser III 沙尔马那塞尔三世黑色方尖碑

Bloch, Marc 布洛赫,马克

Blood 血脉

Blood and Belonging (Ignatieff) 《血脉与归属》(伊格纳提耶夫)

Boas, Franz 博厄斯,弗朗茨

Bohen Zaddik (Perl) 《正直人的标准》(珀尔)

Bonne-Tamir, Bat Sheva 博纳-塔米尔,巴特·沙瓦

The Book of Ahiqar the Wise 《智者阿希加书》

Book of the History of Israel (Yavetz) 《以色列史选集》(亚维茨)

The Books of the Maccabees 《马加比家族书》

The Book of Memory to Shlomo Umberto Nachon 《回忆施罗默·乌姆博托·拿艮之书》

Borochov, Ber 波罗乔夫,剔尔

Boruchov, Mordechai 波鲁乔夫,莫迪凯

Boudicca, Queen 布狄卡,女王

Braude, William G. 布罗德,威廉·G.

Braudel, Fernand 布罗代尔,费尔南

Bresslau, Harry 布雷斯劳,哈里

Breuilly, John 布罗伊利,约翰

Brith Shalom/Peace Alliance　布里斯·沙勒姆/和平同盟

British Archaeological Reports　《英国考古学报告》

Brook, Kevin A.　布鲁克,凯文·A

Broshi, Magen　布罗什,迈根

Brown v. Board of Education of Topeka　布朗诉托皮卡教育局案

Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*　布鲁贝克,罗杰斯,《法国和德国的公民身份和民族地位》

Brutzkus, Julius　布鲁茨库斯,朱利叶斯

Buber, Martin　布伯,马丁

Bulan, King　布兰,国王

Byzantine Empire　拜占庭帝国

Byzantion　《拜占庭》

Caesar, Julius　恺撒,尤里乌斯

Cambridge Document　剑桥文献

Canaan　迦南

Canaan and Israel (Mazar)　《迦南和以色列》(马萨尔)

Can Europe Work?　《欧洲能运转起来吗?》

Capitalism　资本主义

Carcopino, Jérômee　卡科皮诺,热罗姆

Carus, Carl Gustav　卡鲁斯,卡尔·古斯塔夫

Cathedra　《卡西德勒》

Catholic Church　天主教会

Cauthen, Bruce　柯森,布鲁斯

Celsus　塞尔苏斯

Chamberlain, Houston Stewart 张伯伦,休斯顿·斯图亚特

Chapters in the History of the Arabs and the Islam　《阿拉伯人和伊斯兰教徒历史上的重要篇章》

Chapters of My Life (Ruppin)　《我生活中几个重要时期》(鲁宾)

Chasaren (Roth)　《论卡扎尔人》(罗斯)

Die Chasaren (Kutschera) 《论卡扎尔人》(库雪拉)
Chatterjee, Partha 查特吉,帕沙
Chelbo, Rabbi 扎尔波,拉比
chosen people 上帝的选民
Chouraqui, André 舒哈基,安德烈
Christianity 基督教
Chwolson, Daniel Abramovich 奇沃尔森,丹尼尔·阿布拉莫维奇
Cicero, Marcus Tullius 西塞罗,马库斯·图利乌斯
circumcision 割礼
citizenship 公民身份
city, rise of 城市,的兴起
Clovis, King 克洛维斯,国王
Cohen 科恩
Cohen, Haim H. 科恩,哈伊姆·H.
Cohen, Hermann 科恩,赫尔曼
Cohen, Shaye J. D. 科恩,萨伊·J·D.
Cold War 冷战
Colonial Histories, *Post-Colonial Memories* (Hannoum) 《殖民史,后殖民时期的记忆》(汉诺姆)
colonialism 殖民主义
colonization 殖民地化
Comment être autochtone (Detienne) 《当地人是如何生活的?》(德蒂安)
Comment Israël expulsa les Palestiniens (Vidal) 《以色列驱逐巴勒斯坦人的原因》(维达尔)
Commodianus 科莫狄亚努斯
La Communauté des citoyens (Schnapper) 《论公民共同体》(施纳贝尔)
communication 交往或沟通
communism 共产主义
Communist Party (Israeli) 共产党(以色列的)
Communist Party (Poland) 共产党(波兰的)

Comparative Physiognomy (Redfield) 《比较面相学》(莱德菲尔德)

Considerations on Representative Government(Mill) 《论代议制政府》(密尔)

Constantine 君士坦丁大帝

Constantine VII Porphyrogenitus 君士坦丁七世普菲洛杰尼图斯

Constantius II 君士坦丁二世

Contemporary Jewish Record 《当代犹太人档案》

Contemporary Jewish Religious Thought 《当代犹太人宗教思想》

A Contested Nation (Zimmer) 《一个存有竞争的国家》(齐美尔)

The Contribution and the Recompense 《贡献和报酬》

conversion 皈依

Corcos, Alain 考克斯,阿兰

Cosmas 科斯马斯

La Création des identités nationales (Thiesse) 《民族认同的产生》(蒂埃斯)

Croce, Benedetto 克罗齐,贝戴奈托

Daily Life in Ancient Rome (Carcopino) 《古罗马的日常生活》(卡科皮诺)

Darkness at Noon 《中午的黑暗》

The Dark Ages 《黑暗时代》

Darwin, Charles, *The Origin of Species* 达尔文,查尔斯,《物种起源》

Darwinism 达尔文主义

Davar 《话语日报》

David, King 大卫,国王

Davies, Philip R. 戴维斯,菲利普·R.

Davis, Horace, *Nationalism and Socialism* 戴维斯,霍勒斯,《民族主义和社会主义》

Dayan, Moshe 达扬,摩西

Defenders of the Race (Efron) 《种族的捍卫者》(埃夫隆)

democracy 民主或民主政体

Democracy in America (Tocqueville) 《论美国的民主》(托克维尔)

Les Désillusions du progrès (Aron) 《进步的幻灭》(阿隆)

Detienne, Marcel 德蒂安,马塞尔

Deutsch, Karl 多伊奇,卡尔

Dhu Nuwas 杜努瓦斯

Dialogue with Trypho (Martyr) 《与犹太人特里丰的对话》(殉教者)

Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans(Gruen) 《大流散:希腊人和罗马人中的犹太人》(格鲁恩)

Dictionary of the Khazars (Pavic) 《哈扎尔辞典》(帕维奇)

Dihya al-Kahina (Slouschz) 《迪哈娅·阿尔-卡希姗》(斯鲁茨)

Dinur, Ben-Zionn 迪努尔,本-锡安

Dio, Cassius 迪奥,卡西乌斯

Dionysius of Halicarnassus 哈利卡纳苏斯的狄奥尼修斯

Disraeli, Benjamin 迪斯雷利,本杰明

divine providence 神圣的天佑

divine right 君权神授

DNA 脱氧核糖核酸

DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew (Kleiman) 《DNA 和传统:古代希伯来人的基因关联》(克雷曼)

Dor Le-Dor: From the End of Biblical Times 《代代相传:从圣经时代的终结到塔木德的编纂》

Doron, Joachim 多伦,约阿希姆

Dreyfus Affair 德雷福斯事件

Dubnow, Simon 杜布诺,西蒙

Dunlop, D. M. 邓恩洛普,D. M.

Dunn, Geoffrey D. 邓恩,杰弗里·D.

Durkheim, Émile 杜尔凯姆,爱米尔

The Eastern Frontier of the Roman Empire 《罗马帝国的东部边界》

Ecclesiastical History (Eusebius) 《基督教会史》(尤西比乌斯)

The Economic Role of the Jews in Medieval Poland (Litman) 《犹太人在中古波兰的经济作用》(利特曼)

Edelman, Diana V. 埃尔德曼,狄安娜·V.

Efron, John M. 埃夫隆,约翰·M.

Eichhorn, Johann Gottfried 艾希豪恩,约翰·戈特弗里德

Eisen, Arnold M. 艾森,阿诺德·M.

Eisenstein, Sergei, *The Battleship Potemkin* 爱森斯坦,谢尔盖,《战舰波将金号》

Elam, Yigal 艾莱姆,伊戈尔

Eleazer, Rabbi 爱拉沙尔,拉比

El-Haj, Nadia Abu 阿尔-哈吉,纳迪亚·阿布

Eliezer ben Yaakov, Rabbi 埃利泽·本·亚克维,拉比

Elon, Amos 埃伦,阿莫斯

Elukin, Jonathan M. 埃卢金,乔纳森·M.

L' Empire khazar VIIe-XIe siècle 《公元 7 到 11 世纪的卡扎尔帝国》

empires 帝国

The End of the Jewish People (Friedmann) 《犹太民族的终结》(弗里德曼)

Engels, Friedrich 恩格斯,弗里德里希

Entartung/Degeneration (Nordau) 《堕落》(诺尔道)

Epstein, Abraham 爱波斯坦,亚伯拉罕

Erdélyi, István 埃尔德利,伊斯特万

Eretz Israel 犹太人的土地

Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest 《从第二圣殿毁灭到穆斯林征服的犹太人的土地》

Eretz Israel in the Past and in the Present(Ben-Gurion & Ben-Zvi) 《过去和现在的犹太人的土地》(本 - 古里安和本 - 兹维)

Eshkoli, Aharon Ze'ev 埃什考利,阿哈伦·泽伊夫

Essay on the Inequality of the Human Races(Gobineau) 《论人类种族的不平等》(戈宾诺)

Essays-Memoirs-Letters (Graetz)《论文、回忆录和信件集》(格拉茨)

Essays on Nationalism (Hayes) 《民族主义论文集》(海斯)

Estudio sobre la invasión de los árabes en España (Saavedra) 《阿拉伯人入侵西班牙研究》(萨维德拉)

Ethnic and Racial Studies 《族群和种族研究》

The Ethnic Cleansing of Palestine (Pappe)《巴勒斯坦的族群清洗》(帕普)

The Ethnic Revival (Smith) 《族群的复兴》(史密斯)

ethnocentrism 种族中心主义

Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine (Yiftachel) 《种族统治:在以色列/巴勒斯坦的土地和认同政治》(伊福塔克尔)

ethnocracy 种族统治

ethno 种族

Ettinger, Shmuel 埃廷格,舒缪尔

eugenics 优生学

Europe, secularization of 欧洲,世俗化的

Eusebius 尤西比乌斯

Evron, Boas 伊维朗,博阿斯

Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions 《流亡:〈旧约〉、犹太人和基督徒的观念》

exile 流亡

Exile and Estrangement (Kaufmann) 《流亡和隔离》(考夫曼)

Exile in the Homeland (Bartal) 《本土上的流亡》(巴特尔)

Exil et souveraineté, (Raz-Krakotzkin) 《流亡和主权》(拉兹·克拉柯茨金)

Exodus 出埃及记

Explications and Implications 《详释和暗指》

La Fabrique des héros 《制造英雄》

La Fabrique d' une nation (Nicolet) 《制造一个民族》(尼克莱)

Facts on the Ground(*El-Haj*) 《现场的事实》(哈吉)

Falk, Raphael 法尔克,拉斐尔

Fallmerayer, Jacob 法耳梅赖耶尔,雅各布

Feldman, Louis H. 芬尔德曼,路易斯·H

Feldman, Marc 费尔德曼,马克

fellahin 阿拉伯国家的农民

Ferro, Marc 费罗,马克

Fichte 费希特

Finkelstein, Israel 芬科尔斯坦,伊斯雷尔

Firkovich, Abram 菲尔科维奇,阿布拉姆

Fishberg, Maurice 菲什伯格,莫里斯

The Foundations of the Nineteenth Century 《19 世纪的基础》

Franco 弗朗哥

Friedman, Daniel,弗里德曼,丹尼尔

Galut (Baer) 《流亡》(贝尔)

Galut: Modern Jewish Ref ection (Eisen) 《流亡:现代犹太人对无家可归和归家的反思》(艾森)

Garibaldi, Giuseppe 加里波第,朱塞佩

Gaza 加沙

Geiger, Abraham 盖格,亚伯拉罕

Geiger, Joseph 盖格,约瑟夫

Gellner, Ernest 盖尔纳,厄内斯特

genealogy 谱系

General History of the Israelite People (Jost) 《犹太民族通史》(约斯特)

genetics 遗传学

The Genetics of the Jews 《犹太人的遗传学》

Genghis Khan 成吉思汗

The Geography of Strabo 《斯特拉波的地理学》

Gerber, Jane S. 戈伯,简·S.

German Anti-Semitism 《德国人的反犹主义》

Gil, Moshe 吉尔,摩西

globalization 全球化

Gobineau, Arthur de 戈宾诺,阿瑟·德

God-fearing 敬畏上帝的

Goebbels, Joseph 戈培尔,约瑟夫

Goethe, Johann Wolfgang von 歌德,约翰·沃尔夫冈·冯

Goitein, S. D.　戈伊泰因,S · D.

Golb, Norman, and Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*　戈尔布,诺曼和普里察克,《10世纪卡扎尔人的希伯来语文献集》

Golden, Peter B.　戈登,皮特 · B.

Goodman, Martin　古德曼,马丁

Gottwald, Norman　哥特沃尔德,诺曼

Graetz, Heinrich　格拉茨,海因里希

Gramsci, Antonio　葛兰西,安东尼奥

Grant, Susan-Mary　格兰特,苏珊-玛丽

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism　《希腊语和拉丁语作者论犹太人和犹太教》

Greenfield, Liah　格林菲尔德,里亚

Gregory of Tours　图尔的格里高利

Grigoriev, V. V., 230　格里高列夫,V. V.

Grinberg, Lev Luis, *Politics and Violence in Israel/Palestine*　格林伯格,列维 · 路易斯,《以色列/巴勒斯坦的政治和暴力》

Gruen, Erich S.　格鲁恩,埃里希 · S.

Günther, Hans　巩特尔,汉斯

Haaretz　《国土报》

HaCohen, Ran　哈科恩,兰

Hadrian　哈德良

Ha'hir　《市镇》

Haifa　海法

Halakhah　哈拉卡

Halimi, Gisele　阿里米,吉泽尔

Hall, John A.　豪尔,约翰 · A.

Hanassi (Rabbi)　哈纳西(拉比)

Hannoum, Abdelmajid, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories*　汉诺姆,阿卜代尔马吉德,《殖民的历史,后殖民的记忆》

Hanukkah 献殿节或光明节

Harkavy, Abraham Eliyahu 哈卡维,亚伯拉罕·埃利亚胡

Harnack, Adolf von 哈纳克,阿道夫·冯

Harun al-Rashid 哈伦·阿尔-拉希德

The Harvard Theological Review 《哈佛神学评论》

Hasdai Ibn Shaprut 哈斯代·伊本·沙普鲁特

Haskalah and History 《哈斯科拉运动和历史》

Hasmonean Kingdom 哈斯蒙王国

The Hasmonean State 《哈斯蒙国》

Hayes, Carlton 海斯,卡尔顿

Hayoun, Maurice-Ruben 哈约恩,莫里斯·鲁本

Hazor 夏琐或哈措尔

Hebrew Encyclopedia 《希伯来百科全书》

Hebron 希伯伦

Heine, Heinrich 海涅,海因里希

Heinrich Graetz (Michael) 《海因里希·格拉茨》(米歇尔)

Helena, Queen of Adiabene 海伦娜,阿迪亚波纳王后

Hellenism 希腊精神

Herder, Johann Gottfried 赫尔德,约翰·戈特弗里德

Heredity 遗传性

Herod 希律王

Herodotus 希罗多德

Herzl, Theodor 赫茨尔,西奥多

Herzog, Ze'ev 赫尔佐格,泽伊夫

Hess, Moses 赫斯,摩西

Himyar Kingdom 希米亚王国

Hirschberg, Haim Ze'ev 赫希伯格,哈伊姆·泽伊夫

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (Ibn Khaldun) 《柏柏尔人的历史与北非的穆斯林王朝》(伊本·卡尔顿)

The Historian's Craft (Bloch) 《历史学家的技艺》(布洛赫)

The Historical Jewish Writing (Michael) 《犹太人的历史作品》(米歇尔)

Historical Writings (Dinur) 《历史作品集》(迪努尔)

The Historicity of the Patriarchal Narratives (Thompson) 《族长叙事的历史性》(汤普森)

Histories 《历史》

historiography 历史编纂学

Historiography and Nationalism (Bernai) 《历史编纂学和民族主义》(博奈)

A History of Exile in the Roman Republic (Kelly) 《罗马共和国时期的流亡史》(凯利)

A History of the Israelites from the Time of the Maccabees to Our Time (Jost) 《从马加比家族时代到我们时代的以色列人的历史》(约斯特)

A History of the Jews in Christian Spain (Baer) 《基督教统治下的西班牙的犹太人史》(贝尔)

A History of Nationalism in the East (Kohn) 《东方的民族主义史》(科恩)

History of Israel (Dinur) 《犹太史》(迪努尔)

History of Israel (Renan) 《以色列史》(勒南)

History of the Jewish People 《犹太民族史》

History of the Jews from the Oldest Times to the Present (Graetz) 《从最古时代到当下的犹太史》(格拉茨)

History of the Jews in North Africa (Hirschberg) 《北非犹太人史》(赫希伯格)

History of the Khazars (Artamonov) 《卡扎尔人史》(阿尔塔莫诺夫)

History of the People of Israel 《犹太民族史》

History of Rome (Mommsen) 《罗马史》(蒙森)

The History of the Franks (Gregory) 《法兰克人史》(格里高利)

The History of Germany in the Nineteenth Century (Treitschke)《19 世纪的德国史》(特赖奇克)

The History of the Hebrew University of Jerusalem 《耶路撒冷希伯来大学史》

The History of the Jewish Khazars (Dunlop) 《犹太教的卡扎尔人史》(邓恩洛普)

The History of the Jews from Jesus Christ to the Present Time (Basnage) 《从耶稣基督到现时代的犹太史》(巴斯纳热)

The History of the Second Temple (Klausner) 《第二圣殿史》(克劳斯纳)

Hitler, Adolf　希特勒,阿道夫

Hobbes, Thomas　霍布斯,托马斯

Hobsbawm, Eric　霍布斯鲍姆,埃里克

Ho Chi Minh　胡志明

Holocaust　大屠杀

Holy Land　圣地

homeland　祖地或家园或家乡

Horace　贺拉斯

Horon, Adiyah, *East and West*　霍仑,阿蒂亚,《东方和西方》

Horsa　豪萨

Hosea, Rabbi　何西阿,拉比

Howard, Michael　霍华德,迈克尔

Hroch, Miroslav　赫罗奇,米罗斯拉夫

Human Genetics　《人类遗传学》

Hutchinson, John,　哈钦森,约翰

Hyrcanus, Yohanan　西卡努斯,约哈南

Iberian Peninsula　伊比利亚半岛

Ibn al-Athir　伊本·阿西尔

Ibn Fadlan, Ahmad　伊本·法德兰,艾哈迈德

Ibn Hawqal　伊本·豪卡尔

Ibn Khaldun　伊本·卡尔顿

The Idea of Nationalism (Kohn)　《民族主义的观念》(科恩)

identity　认同或身份

Ignatieff , Michael　伊格纳提耶夫,米歇尔

Imagined Communities (Anderson)　《想像的共同体》(安德森)

In the Diaspora of the Exile　《流亡中的大流散》

industrialization　工业化

industrial society　工业社会

In the Path of the Biluim (Belkind)　《拓荒者之路》(贝尔金德)

In Search of "Ancient Israel" (Davies) 《探寻"古代的以色列"》(大卫)

intellectuals 知识分子

Intifada 巴勒斯坦人暴动或起义

In the Time of the Second Temple (Klausner) 《在第二圣殿时代》(克劳斯纳)

The Invention of Ancient Israel (Whitelam) 《虚构的古代以色列》(怀特拉姆)

The Invention and Decline of Israeliness 《犹太精神的虚构和衰落》

The Invention of Tradition (Hobsbawm &Ranger) 《传统的发明》(霍布斯鲍姆和兰杰)

Isaac 以撒或艾萨克

Islam 伊斯兰教

Israel 以色列或犹太人或以色列人

Israel Among Nations (Baer) 《众族之中的以色列》(贝尔)

Israel in Arabia (Hirschberg) 《阿拉伯半岛上的犹太人》(赫希伯格)

Israel Defense Forces (IDF) 以色列国防军(IDF)

Israel in Exile (Dinur) 《流亡中的犹太人》(迪努尔)

The Israelites in History and Tradition 《历史和传统中的以色列人》

Israel and the Nations (Rubinstein &Yakobson) 《以色列和众族》(鲁宾斯坦和雅克布森)

Israel Prize 以色列奖

Israel's Diasporas in North Africa (Slouschz) 《北非的犹太人大流散》(斯鲁茨)

Itil 伊提尔

Jabotinsky, Vladimir 亚博廷斯基,弗拉基米尔

Jacob 雅各

Jaffa 雅法

Jazaria (Kitroser) 《卡扎尔王国》(凯特鲁塞尔)

Jefferson, Thomas 杰斐逊,托马斯

Jerusalem 耶路撒冷

Jesus Christ 耶稣基督

Jew and Gentile in the Ancient World (Feldman) 《古代世界中的犹太人和非犹太人》(费尔德曼)

Jewish Agency 犹太人事务处

Jewish *ethnos* 犹太种族

Jewish history 犹太史

Jewish identity 犹太人的认同

Jewish nation 犹太民族或国家

Jewish National Fund 犹太民族基金会

Jewish Nationalism (Katz) 《犹太民族主义》(卡茨)

Jewish people 犹太人民或民族

Jewish Proselytizing in the First Centuries (Braude) 《公元最初几个世纪中的犹太人改宗化》(布罗德)

Jewish Quarterly Review 《犹太评论季刊》

Jewish religion 犹太人的宗教

Jewish Religious Propaganda and Proselytism (Rapaport) 《犹太人的宗教传播和改宗化》(拉帕波特)

Jewish state 犹太国家

Jewish State or Israeli Nation? (Evron) 《犹太人国家还是以色列民族?》(伊维朗)

Jewish studies, immutability of 犹太人研究,永恒性

Jewish Theocracy (Weiler) 《犹太人的神权政治》(韦勒)

The Jewish Past Revisited 《重新审视犹太人的过去》

The Jewish People: A Biological History (Shapiro) 《犹太民族:一部生物史》(夏皮罗)

The Jewish Thought (Rotenstreich) 《犹太人的思想》(罗特施特赖希)

The Jews: A Study of Race and Environment (Fishberg) 《犹太人:种族和环境的一项研究》(菲什伯格)

Jews 犹太人

Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia 《在伊斯兰教控制阿拉伯半岛之前和初期的犹太人和阿拉伯人》

Jews, Idumaens, and Ancient Arabs (Kasher) 《犹太人、以东人和古代阿拉伯人》(卡什尔)

The Jews in Arabia (Ben Ze'ev) 《阿拉伯半岛上的犹太人》(本·泽伊夫)

The Jew's Civilization (Sofer) 《犹太人的文明》(索弗尔)

The Jews of Khazaria (Brook) 《卡扎尔王国的犹太人》(布鲁克)

The Jews and the Language of the Slavs (Harkavy) 《犹太人和斯拉夫人的语言》(哈卡维)

The Jews of Spain (Gerber) 《西班牙的犹太人》(戈伯)

The Jews in Spain before the Arab Conquest (Rabello) 《阿拉伯人征服之前在西班牙的犹太人》(罗贝罗)

The Jews of To-Day (Ruppin) 《现代的犹太人》(鲁宾)

The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms (Katz) 《西哥特人和法兰克人王国中的犹太人》(卡茨)

The Jews of Yemen 《也门的犹太人》

Die jüddische Sprache (Mieses) 《意第绪语》(米塞斯)

Joan of Arc 圣女贞德

John Psaltes, Abbot 约翰·帕萨尔提斯,阿伯特

Joseph, Khazar 约瑟,哈扎尔

Josephus, Flavius 约瑟夫斯,弗拉维奥

Jost, Isaak Markus 约斯特,艾萨克·马库斯

Journal of Genetics 《遗传学杂志》

Judaism 犹太教

Le Judaïsme comme race et religion (Renan) 《作为种族和作为宗教的犹太教》(勒南)

Judaism and Hellenism in Antiquity (Levine) 《上古时代的犹太教和希腊精神》

Judaism and Race (Kautsky) 《犹太教和种族》(考茨基)

Judaism as a Status Quo (Elam) 《犹太教的现状》(艾莱姆)

Judea 朱迪亚

Die Juden und der Deutsche Staat (Nordmann) 《犹太人和德意志国家》(诺德曼)

Les Juifs dans l'Empire romain (Juster) 《罗马帝国的犹太人》(加斯特)

Julius Caesar (Shakespeare) 《尤里乌斯·恺撒》(莎士比亚)

Juster, Jean 加斯特,让

Justinian II 查士丁尼二世

Justin Martyr and the Jews (Rokéah) 《殉教者游斯丁和犹太人》(罗卡阿)

Juvenal 尤维纳利斯

Kahana, Abraham 卡哈纳,亚伯拉罕

al-Kahina, Dihya 阿尔-卡希姗,迪哈娅

La Kahina (Halimi) 《卡希姗》(阿里米)

Das Kapital (Marx) 《资本论》(马克思)

Kaplan, Steven 卡普兰,斯蒂芬

Kaplansky, Naomi 卡普兰斯基,内奥米

Karelitz, Yeshaiahu (Rabbi) 卡莱利茨,耶沙亚胡(拉比)

Kasher, Aryeh 卡什尔,阿里耶

Kasher, Asa 卡什尔,阿萨

Katz, Jacob 卡茨,雅各布

Katz, Solomon 卡茨,所罗门

Kaufmann, Yehezkel 考夫曼,以西结

Kautsky, Karl 考茨基,卡尔

Kedourie, Elie 凯多里,艾利

Keller, Werner 凯勒,韦纳尔

Kelly, Gordon P. 凯利,戈登 · P.

Keren, Michael, *Ben Gurion and the Intellectuals* 凯伦,米歇尔,《本－古里安和知识分子》

Khazaria 卡扎尔王国

The Khazars: Their Conversion to Judaism (seminar paper) 《卡扎尔人:他们对犹太教的皈依》(研讨会论文)

The Khazars (Lerner) 《卡扎尔人》(勒纳)

The Khazars in the Light of the Soviet Historiography (Lior) 《苏联历史编纂学视野中的卡扎尔人》(里奥)

Khazar Studies (Golden) 《卡扎尔人研究》(戈登)

Khosrau II 库思老二世

kibbutz 基布兹

Kiev 基辅

Kimmerling, Baruch 基默林,巴鲁克

The Kingdom of the Khazars with Ehud Ya' ari (TV) 《埃胡德·亚阿里的卡扎尔人的王国》

Kiriat Sefer 《书城》

Kirsh, Nurit 科什,努里特

Kissinger, Henry 基辛格,亨利

Kitroser, Félix E. 凯特鲁塞尔,费利克斯·E

Kivunim 《导向》

Klausner, Jospeh 克劳斯纳,约瑟夫

Kleiman, Rabbi Yaacov 克雷曼,拉比雅科夫

Knesset 以色列国会

Knox, Robert 诺克斯,罗伯特

Koestler, Arthur 库斯勒,阿瑟

Kohn, Hans 科恩,汉斯

Kokovtsov, Pavel 柯克弗佐夫,帕维尔

Kreisky, Bruno 克莱斯基,布鲁诺

Kumar, Krisham 库马尔,克里申

Kutschera, Hugo Von 库雪拉,雨果·冯

The Kuzari (Halevi) 《库萨里》(哈勒雅)

Kuzio, Taras 库兹奥,塔拉斯

Labor 劳动或劳工

Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict (Shafir) 《土地、劳工和巴以冲突的起源》(沙弗尔)

Landau, Menahem 兰道,梅纳海姆

language of administration 行政语言

Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew (Zuckermann) 《以色列希伯来语中的语言接触和词汇充实》(扎克曼)

Lavisse, Ernest 拉维斯,厄内斯特

Law of Return 《回归法》

Lazarus, Moritz 拉扎罗斯,莫里茨

Lecker, Michael 莱克尔,米歇尔

Leibowitz, Yeshayahu 莱伯维茨,耶沙亚胡

Lemche, Niels Peter 莱姆奇,尼尔斯·彼得

Lenin, Vladimir Ilych 列宁,弗拉基米尔·伊里奇

Leo Baeck Institute Yearbook 《列奥·拜克研究所年检》

Lerner, Joseph Yehuda 勒纳,约瑟夫·耶胡达

Letter of Aristeas 《亚里斯提斯信札》

Letters on the Old and New Judaism (Dubnow)《关于旧新犹太教的信件》(杜布诺)

Levine, Lee Israel 莱文,李·伊斯雷尔

Levinsohn, Isaac Baer (Rival) 列文森,艾萨克·贝尔(赖瓦尔)

Lewicki, Tadeusz 列维奇,塔杜斯

Lieberman, Joe 利伯曼,乔

Liebeschütz, Hans 利贝尔舒茨,汉斯

The Life of Flavius Josephus 《弗拉维奥·约瑟夫斯的一生》

Likud 利库德集团

Lindenberger, James M., *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* 林登伯格,詹姆斯·M,《阿希加的阿拉姆语箴言集》

Linder, Amnon 林德,阿姆农

Linz, Juan José 林茨,胡安·乔斯

Lior, Yehoshua 里奥,耶霍舒亚

literacy 读写能力

literate elite 有文化修养的精英

literati 文人学士

The Literature of History 《历史文献集》

Lithuania 立陶宛

Litman, Jacob 利特曼,雅各布

Living with the Bible 《与〈圣经〉一起生活》

La Livre de ma vie (Dubnow) 《我的生命之书》(杜布诺)

The Lost Communities of Israel 《不再为人知的犹太人团体》

The Love of Zion (Mapu) 《锡安之恋》(迈普)

Luther, Martin 路德,马丁

Maariv 《晚报》
Machiavelli, Niccolò 马基雅维里,尼科洛
Mada 《科学》杂志
Maimonides 迈蒙尼德
Maistre, Joseph de 迈斯特,约瑟夫·德
The Making of English National Identity (Kumar) 《英国民族认同的形成》(库马尔)
The Making of the English Working Class (Thompson)《英国工人阶级的形成》(汤普森)
Malik Karib Yuhamin 马里克·卡里布·约哈悯
Man and Land in Eretz Israel in Antiquity 《上古时代以色列人土地上的人类和土地》
Mapu, Abraham 迈普,亚伯拉罕
Margalit, Israel 玛格丽特,伊斯雷尔
Marr, Wilhelm 马尔,威廉
marriage 婚姻
Martial 军事的
Martyr, Justin 殉教者,游斯丁
Marx, Karl 马克思,卡尔
Marxism and Nationalism (Nimni) 《马克思主义和民族主义》(尼姆尼)
Marxism and the National Question (Stalin)《马克思主义和民族问题》(斯大林)
Les Marxistes et la question nationale (Weil) 《马克思主义者和民族问题》(韦伊)
marxists, and nation 马克思主义者,和民族
Masada 马察达
Max Nordau in His Letters (Schwartz) 《信件中的马克斯·诺尔道》(施瓦茨)
Mazar, Binyamin 马扎尔,本雅明
Mazzini, Giuseppe 马志尼,朱塞佩
McCarthy period (US) 麦卡锡时期(美国)
La Méditerranée des Juifs 《犹太人的地中海》
Megillat Ahimaaz (Ahimaaz)《亚希玛斯的族谱》(亚希玛斯)

Meir, Golda 果尔达·梅厄

Meir, Rabbi 梅厄,拉比

Meir, Yosef 梅厄,优素福

memory 记忆

Menahem ben Saruq 梅纳赫姆·本·萨鲁克

Mendenhall, George 门登霍尔,乔治

Mendes-France, Pierre 孟戴斯-弗朗斯,皮埃尔

Merneptah stela 梅尼普塔碑文

Meroz, Nurit 迈罗兹,纳里特

Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism (Ravitzky) 《弥赛亚主义、犹太复国主义和犹太宗教的激进主义》(拉维茨基)

Meyer, Eduard 迈耶,爱德华

Meyer, Michael A. 迈耶,米歇尔·A.

Mi'ari, Mohammed 米阿里,穆罕默德

Michael, Reuven 米歇尔,鲁文

Michelet, Jules 米什莱,朱尔

Mieses, Mathias 米塞斯,马修斯

Milikowsky, Chaim 米里克斯基,哈伊姆

Mill, John Stuart 密尔,约翰·斯图亚特

The Mind of Germany (Kohn) 《德国的心灵》(科恩)

The Mind of Primitive Man (Boas) 《原始人的心智》(博厄斯)

minorities 少数派

Mission and Conversion (Goodman) 《传教与皈依》(古德曼)

The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries (Harnack)《基督教在最初三个世纪的传教和扩张》(哈纳克)

modernity 现代性

modernization 现代化

Modern Jewish Studies 《现代犹太人研究》

Modern Judaism 《现代犹太教》

Modern Nationalism (Hutchinson) 《现代民族主义》(哈钦森)

Modern Nationalism and Religion 《现代民族主义和宗教》

The Modern Prince and Other Writings (Gramsci)《现代君主论和其他作品集》(葛兰西)

Moin, Vladimir A. 莫因,弗拉基米尔 · A.

Mommsen, Theodor 蒙森,特奥多尔

monotheism 一神教

Morris, Benny 莫里斯,巴尼

Moses 摩西

Moses Hess (Avineri) 《摩西 · 赫斯》(阿维内里)

Les Mots de la nation 《关于民族的字词》

Les Mots et la terre (Sand) 《字词和土地》(桑德)

Mourant, Arthur E. 莫兰特,阿瑟 · E.

Muhammad 穆罕默德

Muslim conquest 穆斯林的征服

Mussolini 墨索里尼

Myers, David N. 迈尔斯,戴维 · N.

myth 神话

The Mythic Past (Thompson) 《神话的过去》(汤普森)

Myths and Nationhood 《神话与民族地位》

The Myth of the Jewish Race (Corcos) 《犹太种族的神话》(考克斯)

The Mth of the Jewish Race (Patai) 《犹太种族的神话》(帕泰)

The Myth of Nations (Geary) 《民族的神话》(吉尔里)

Na'aman, Nadav 那尔曼,纳达夫

Nabonidus, King 拿波尼度,国王

Nairn, Tom, *The Break-Up of Britain* 奈恩,汤姆,《英国的解体》

Nakbah 1948 年以色列建国的独立之战

Napoleon 拿破仑

Napoleonic wars 拿破仑战争

nation 民族或国家

national consciousness 民族意识

national history 民族史

national identity 民族认同

national ideology 民族意识形态

Nationalism (Greenfield) 《民族主义》(格林菲尔德)

Nationalism (Kedourie) 《民族主义》(凯多里)

nationalism 民族主义

Nationalism, Its Meaning and History (Kohn) 《民族主义、它的意义和历史》(科恩)

Nationalism and Its Alternatives (Deutsch) 《民族主义和它的替代物》(多伊奇)

Nationalism and Liberty (Kohn) 《民族主义和自由》(科恩)

Nationalism and the Mind 《民族主义和心智》

Nationalism and Social Communication (Deutsch) 《民族主义和社会沟通》(多伊奇)

Nationalism and Socialism (Davis) 《民族主义和社会主义》(戴维斯)

Nationalism and the State (Breuilly) 《民族主义和国家》(布罗伊利)

Nationalist Thought and the Colonial World (Chatterjee) 《民族主义思想和殖民地世界》(查特吉)

nationality 民族性或国籍

nationalization 民族化

national language 民族语言

National Socialism 民族社会主义

Nation and History 《民族与历史》

nationhood 民族地位

Nation and National Identity 《民族与民族认同》

Nations and Nationalism (Gellner) 《民族与民族主义》(盖尔纳)

Nations and Nationalism since 1780 (Hobsbawm) 《1780 年以来的民族和民族主义》(霍布斯鲍姆)

nation-state 民族国家

The Nation in History (Smith) 《历史中的民族》(史密斯)

The Nation and Its Fragments (Chatterjee) 《民族激起碎片》(查特吉)

Nature 《自然》

Nazis 纳粹

Near East 近东

Nebuchadnezzar 尼布甲尼撒

neoliberalism 新自由主义

Nero 尼禄

Neusner, Jacob 纽斯纳,雅各布

new historians 新史学

New Testament 新约圣经

Nicholson, Ernest 尼克尔森,厄内斯特

Nicolet, Claude 尼克莱,克劳德

Nietzsche, Friedrich 尼采,弗里德里希

Nikiprowetzky, Valentin 尼可普怀特斯基,瓦伦丁

Nimni, Ephraim 尼姆尼,伊弗雷姆

Nobel Prize 诺贝尔奖

Nomads and their Neighbors 《游牧民和他们的邻居》

The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews (Wexler) 《西班牙犹太人的非犹太血统》(韦克斯勒)

Nordau, Max 诺尔道,马克斯

Nordmann, Johannes 诺德曼,约翰内斯

North, Martin 诺斯,马丁

Old Testament 旧约圣经

Olmert, Ehud 奥尔默特,埃胡德

Omride dynasty 暗利德王朝

On Judaism (Buber) 《论犹太教》(布伯)

Oppenheim, Ariela 奥本海默,阿蕾拉

The Order of the Sages and the History 《圣哲的命令和历史》

Origen 奥利金

Origin 起源或血统

The Origin of Species 《物种起源》

Orrieux, Claude 奥里欧克斯,克劳德

Oslo Accords 奥斯陆协议

other 他者

Ottoman Empire 奥斯曼帝国

Our Population in the Country (Ben-Zvi) 《那片国土上我们的民众》(本-兹维)

Palestine 巴勒斯坦

The Palestinian People (Kimmerling & Migdal) 《巴勒斯坦民族》(基默林和米格达尔)

Pappe, Ilan 帕普,依兰

Patai, R. & J. 帕泰,R. & J.

Pavic, Milorad 帕维奇,米洛拉德

Peace, Peace, When There is No Peace 《和平、和平,虽然不存在和平》

Peasants into Frenchmen (Weber) 《农民成为法国人》(韦伯)

Peled, Mattiyahu 佩雷德,马提亚胡

Pentateuch 《摩西五经》

The Pentateuch in the Twentieth Century (Nicholson) 《〈摩西五经〉在20世纪》(尼克尔森)

people 人民或民族

Perl, Joseph 珀尔,约瑟夫

Persia 波斯

Petahiah of Regensburg (Rabbi) 雷提斯堡的帕塔海亚(拉比)

Philo Judaeus 尤迪厄斯,斐洛

Philostorgius 斐洛斯托吉乌斯

Piatigorsky, Jacques 皮亚蒂戈尔斯基,雅克

Pilsudski, Josef 毕苏斯基,约瑟夫

The Pity of It All: A History of Jews in Germany (Elon) 《所有犹太人的不幸:德国犹太人史》(埃伦)

Polak, Abraham 波拉克,亚伯拉罕

Politika 《政治报》

Polonsky, Antony 波隆斯基,安东尼

Pomponia Graecina 庞葆尼娅·葛莱西娜

Poppaea Sabina 波贝娅·萨宾娜

Popular History of the Jews (Graetz) 《通俗犹太史》(格拉茨)

Porter, Brian 波特,布莱恩

The Postzionism Debates (Silberstein) 《后犹太复国主义的争论》(希尔伯斯坦)

power 权力

Pravda 《真理报》

printing 印刷术

Pritsak, Omeljan, & Golb, *Khazarian Hebrew* 普里察克,奥梅尔詹和戈尔布,《10世纪卡扎尔人的希伯来语文献集》

Procopius 普罗科匹厄斯

production 生产

Prolegomena to the History of Israel (Wellhausen) 《以色列史绪论》(威尔豪森)

Prometheus 《普罗米修斯》

Prophets and Peoples (Kohn) 《先知和民族》(科恩)

proselytism 改宗

Prosélytisme juif? 《犹太人的劝人入教的热忱?》

Proselytism in the Roman Empire in the First Centuries (Meroz) 《公元最初几个世纪罗马帝国境内的改宗》(迈罗兹)

Proselytism in the Talmudic Period (Bamberger) 《塔木德时代的改宗》(巴姆伯格)

Prussian Yearbooks 《普鲁士年鉴》

Ptolemaeus 托勒密

Ptolemy I 托勒密一世

Ptolemy II 托勒密二世

The Q'azars: Their History and Language (Golden) 《卡扎尔人:他们的历史和语言》(戈登)

Qur'an 《古兰经》

Rabello, Alfredo M. 罗贝罗,阿尔弗雷多·M

race 种族

Race, Nation, Class (Balibar & Wallerstein) 《种族、民族和阶级》(巴利巴尔和沃勒斯坦)

The Races of Man (Knox) 《人类的种族》(诺克斯)

The Race Concept (UNESCO) 《种族观》(联合国教科文组织)

racism 种族主义

Ram, Haggay 拉姆,哈盖伊

Ram, Uri 拉姆,乌里

Ranke, Leopold von 兰克,利奥波德·冯

Rapaport, Uriel 拉帕波特,乌里尔

Rapoport, Meron 拉帕波特,梅隆

Ravitzky, Aviezer 拉维茨基,阿维泽尔

Raz-Krakotzkin, Amnon 拉兹-克拉柯茨金,阿姆农

Readings in American Nationalism (Kohn & Walden) 《美国民族主义的解读》(科恩和沃尔登)

Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne (Simon) 《犹太—基督教的历史研究》(西蒙)

Redfield, James W. 莱德菲尔德,詹姆斯·W.

Reichstagung in Nürnberg 《纽伦堡的帝国大会》

Rein, Ariel 雷恩,阿里尔

Re-Inventing the Jewish Past (Myers) 《再造犹太人的过去》(迈尔斯)

Rekem-Peled, Rina 拉卡姆-佩雷德,里纳

religion 宗教

Renan, Ernest 勒南,厄内斯特

Renner, Karl 列纳,卡尔

Rethinking Race: Franz Boas (Williams) 《反思种族:弗朗茨·博厄斯》(威廉姆斯)

Reviving the Old Testament (HaCohen) 《复兴〈旧约圣经〉》(哈科恩)

The Revolt of Bar Kokhba 《科赫巴起义》

Revue des études Byzantines 《拜占庭研究评论》

Revue Indigène 《土著人研究》

Ritte, Uzi 尤兹·里特

Robespierre, Maximilien 罗伯斯庇尔,马克西米连

Rokéah, David 罗卡阿,戴维

Roman Antiquities (Dionysius)《罗马上古史》(狄奥尼修斯)

Roman Empire 罗马帝国

Roman History (Dio Cassius) 《罗马史》(迪奥·卡西乌斯)

Romanus, Emperor 罗马努斯,皇帝

Rome and Jerusalem (Hess) 《罗马和耶路撒冷》(赫斯)

Rosen-Mokked, Tova 罗森-莫科特,托娃

Rotenstreich, Nathan 罗滕施特赖希,内森

Roth, Andreas 罗斯,安德里亚斯

Roth, Bezalel 罗斯,巴扎利尔

Rubin, Ze'ev 鲁宾,泽伊夫

Rubinstein, Amnon 鲁宾斯坦,阿姆农

Rufeisen, Shmuel Oswald (Brother Daniel) 鲁非森,塞缪尔·奥斯瓦尔德(丹尼尔修士)

Ruppin, Arthur 鲁宾,阿瑟

Ruth the Moabite 摩押人路得

Saadia Gaon (Rabbi) 萨阿迪亚·加昂(拉比)

Saavedra, Eduardo 萨维德拉,爱德华多

Safrai, Shmuel 萨弗雷,什缪尔

Saint-Just 圣茹斯特

Salaman, Redcliffe Nathan 沙拉曼,雷德克里夫·内森

Salome Alexandra 萨洛米·亚历山德拉

Salvation 救赎

Sand, Shlomo 桑德,施罗默

Sandler, Aaron 桑德勒,亚伦

Sarah 撒拉

Satires (Juvenal) 《讽刺诗集》(尤维纳利斯)

Schallmayer, Wilhelm 萨尔梅耶,威廉

Schechter, Solomon 施希特,所罗门

Schiller, Friedrich von 席勒,弗里德里希·冯

Schipper, Yitzhak 席佩尔,伊扎克

Schnapper, Dominique 施纳贝尔,多米尼克

Scholem, Gershom 肖勒姆,哥舒姆

Schürer, Emil 舒勒,埃米尔

Schwartz, Joshua 施瓦茨,约书亚

Schwartz, Shalom 施瓦茨,沙勒姆

Schweid, Eliezer 施韦德,埃雷泽

La Science du judaïsme (Hayoun) 《犹太教的科学》(哈约恩)

Sebeos 瑟贝奥斯

Second World War 第二次世界大战

Sefer Yosiphon 《约瑟夫斯之书》

Seinfeld, Jerry 宋飞,杰瑞

self-determination 自决

Seneca 塞涅卡

The Sentences of Pseudo-Phocylides (Wilson) 《伪弗西里德斯的句子》(威尔逊)

Suetonius 苏维托尼乌斯

Shafir, Gershon 沙弗尔,戈绍恩

Shahar, David 沙哈尔,戴维

Shakespeare 莎士比亚

Shalit, Binyamin 沙利特,本雅明

Shamgar, Meir 沙加,梅厄

Shammai, Rabbi 沙买,拉比

Shammas, Anton 沙马斯,安东

Shapiro, Harry L. 夏皮罗,哈里·L.

Shazar, Zalman 夏扎尔,扎勒曼

Shekhinah 舍金纳

Shenhav, Yehouda 申哈夫,耶胡达

shickse 儿媳

Shimoni, Gideon 西莫尼,吉迪恩

The Shtetl: Myth and Reality 《二战前东欧犹太人的小村镇:神话与现实》
The Sibylline Oracles 《西卜林神谕记》
Sieyès, Abbé 西哀耶斯,埃贝
Silberman, Neil 希尔伯曼,内尔
Silberstein, Laurence J. 希尔伯曼,劳伦斯·J.
Simon, Marcel 西蒙,马塞尔
Simon Bar Giora 西门·巴·吉奥拉
Simonson, Shlomo 西蒙森,施罗默
Six-Day War (1967) 六日战争(1967)
Skorecki, Karl 斯科雷吉,卡尔
Slouschz, Nahum 斯鲁茨,内厄姆
Smith, Anthony D. 史密斯,安东尼·D.
Smooha, Sammy 史穆哈,塞米
A Social and Religious History of the Jews (Baron) 《犹太人的社会与宗教史》(巴龙)
Social Preconditions of National Revival in Europe (Hroch) 《欧洲民族复兴社会前提》(赫罗奇)
The Sociology of the Jews (Ruppin) 《犹太人的社会学》(鲁宾)
Socrates 苏格拉底
Sofer, Binyamin 索弗尔,本雅明
Solomon 所罗门
Sombart, Werner 桑巴特,维尔纳
Sources and Research on Israel's History 《关于以色列史的材料和研究》
Spanish Civil War 西班牙内战
Spinoza, Baruch 斯宾诺莎,博鲁克
state apparatus 国家机器
The State of Israel as a Jewish and Democratic State 《作为一个犹太人的和民主的国家的以色列国》
The State of the Nation (Hall) 《民族的国家》(豪尔)
Stern, Menahem 斯特恩,梅纳海姆
Stoecker, Adolf 斯多科尔,阿道夫
Strabo 斯特拉波

Studia nad etnogenez ą Słowian 《斯拉夫人种族进化研究》

Studies in the History of the Jewish People (Baer) 《犹太民族史研究》(贝尔)

Studies in Jewish History (Alon) 《犹太史研究》(阿隆)

Studies on Khazaria's Ancient History (Artamonov) 《卡扎尔王国古代史研究》(阿尔塔莫诺夫)

Suez War 苏伊士运河战争

Surahbi'il Yakkaf 亚福尔,苏拉哈比伊尔

Sviatoslav I 斯维亚托斯拉夫一世

Symbolism of the Human Form (Carus) 《人类形体的象征意义》(卡鲁斯)

synagogue 犹太会堂

Syria 叙利亚

Tacitus 塔西佗

Talmud 塔木德

Tamarin, Georg Rafael 塔马林,乔治·拉斐尔

Tarbiz 《塔比兹》

Tariq ibn Ziyad 塔里克·伊本·齐亚德

Teaching the Bible (Goitein) 《教授〈圣经〉》(戈伊泰因)

The Teaching of National History in Zionist-Oriented Education on Eretz-Israel (Shahar) 《犹太复国主义者导向下的关于犹太人土地的民族史教学》(沙哈尔)

The Teaching and Research of Genetics at the Hebrew University (Kirsh) 《希伯来大学遗传学的教学和研究》(科什)

Tertullian 德尔图良

Testimony in Israel (Levinsohn/Rival) 《关于犹太人的记述》(列文森和赖瓦尔)

Thiesse, Anne-Marie 蒂埃斯,安妮-玛丽

Third World 第三世界

The Thirteenth Tribe (Koestler) 《第十三个部落》(库斯勒)

Thompson, E. P. 汤普森,E. P.

Thompson, Thomas L. 汤普森,托马斯·L

Tiberius 提比略

Titus 提图斯

Tocqueville, Alexis de 托克维尔,阿历克斯·德

Torah 托拉

transportation, advanced 交通运输,先进的

Traubman, Tamara 乔布曼,塔马拉

The Travels of Rabbi Petahiah of Ratisbon 《雷提斯堡的拉比帕塔海亚的游记》

The Travel Book of Rabbi Benjamin 《拉比便雅悯的游记》

Treitschke, Heinrich von 特赖奇克,海因里希·冯

The Triumph of Elohim (Edelman) 《上帝的胜利》(埃尔德曼)

La Troisieme Sibylle (Nikiprowetzky) 《第三位女预言家》(尼可普怀特斯基)

Two-tiered Relexification in Yiddish 《意第绪语中的双层词汇重置》

UNESCO 联合国教科文组织

United Nations (UN) 联合国

uprooting 离开家园

urbanization 城市化

Valerius Maximus 瓦雷利乌斯·马克西姆斯

Values and Roads 《价值与道路》

Varro 瓦罗

Versus Israel (Simon) 《以以色列为对手》(西蒙)

Veturia Paulla (Sarah) 维图利娅·葆拉(撒拉)

Vidal, Dominique 维达尔,多米尼克

Vladimir I 弗拉基米尔一世

Un Voyage d'études juives en Afrique (Slouschz) 《关于非洲犹太人的一次考察旅行》(斯鲁茨)

Wagner, Richard 瓦格纳,理查德

Walden, Daniel 沃尔登,丹尼尔

Wallerstein, Immanuel 沃勒斯坦,伊曼纽尔

Wars of the Jews (Josephus) 《犹太人的战争》(约瑟夫斯)

The War of the Jews (Ruppin) 《犹太人的战争》(鲁宾)

The War of the Jews for Their Existence 《犹太人为生存而进行的战争》

Weber, Eugen 韦伯,尤金

Weber, Max 韦伯,马克斯

Weiler, Gershon 韦勒,戈绍恩

Weitzman, Steven 魏茨曼,史蒂芬

Wellhausen, Julius 威尔豪森,朱利叶斯

Die Wel 《世界》

West Bank 西岸

Wexler, Paul 韦克斯勒,保罗

When Nationalism Began to Hate (Porter) 《民族主义何时开始仇恨》(波特)

Whitelam, Keith 怀特拉姆,基斯

Will, Edouard 维尔,埃都阿德

Williams Jr., Vernon 小威廉姆斯,弗农

Wilson, Walter T. 威尔逊,沃尔特・T.

The Wind of the Khazars (Alter) 《卡扎尔人的传说》(阿尔特)

Wisdom of Solomon 《所罗门的智慧》

Wolf, Ken 沃尔夫,肯恩

The World History of the Jewish People (Dubnow) 《犹太民族的世界史》(杜布诺)

The World of the Khazars 《卡扎尔人的世界》

World Zionist Organization 世界犹太复国主义者组织

xenophobia 仇外

Ya'ari, Ehud 亚阿里,埃胡德

Yadin, Yigael 雅丁,伊格尔

Yakobson, Alexander 雅各布森,亚历山大

Yaqut al-Hamawi 雅古特・阿尔-哈马维

Yavetz, Ze'ev 亚维茨,泽伊夫

Yehoshua, A. B. 约书亚,A. B.

Yehuda al-Barzeloni (Rabbi) 耶胡达・阿尔—巴赛罗尼(拉比)

Yehuda Bar Ilai (Rabbi) 耶胡达・本・伊莱(拉比)

Yehuda Halevi (Rabbi) 耶胡达・哈列维(拉比)

Yerushalmi, Yosef Hayim 耶鲁沙米,优素福·哈伊姆
Yiftachel, Oren 伊福塔克尔,奥伦
Yochanan (Rabbi) (Ben Bag Bag) 约哈南(拉比)(本·巴格·巴格)
Yossi ben Hanina (Rabbi) 尤西·本·哈尼纳(拉比)
Yuval, Israel Jacob 尤瓦尔,伊斯雷尔·雅各布

Zakhor: Jewish History and Jewish Memory (Yerushalmi) 《纪念安息日:犹太人的历史和犹太人的记忆》(耶鲁沙米)
Zangwill, Israel 赞格威尔,伊斯雷尔
Zeiden, Herbert Guy 泽登,赫伯特·盖伊
Zess, Yaacov 蔡斯,雅科夫
Zimmer, Oliver 齐默尔,奥利弗
Zion 锡安山
Zion 耶路撒冷
Zionism 犹太复国主义
Zionism and the Biology of the Jews (Falk) 《犹太复国主义和犹太人的生物学》(法尔克)
Zionism and Territory (Kimmerling) 《犹太复国主义和领土》(基默林)
Zionist Congress 犹太复国主义者代表大会
Zionist Federation 犹太复国主义者同盟
Zionist historiography 犹太复国主义者历史编纂学
The Zionist Ideology (Shimoni) 《犹太复国主义意识形态》(西莫尼)
The Zionist Thinking of Nathan Birnbaum (Doron) 《内森·伯恩鲍姆的犹太复国主义思想》(多伦)
Zmanim 《时代》
Zohori, Menahem 佐霍里,曼纳海姆
Zola, Émile 左拉,埃米尔
Zuckerman, Constantine 扎克曼,康斯坦丁
Zuckermann, Ghil'ad 扎克曼,吉拉德
Zunz, Leopold 楚恩茨,利奥波德

The Invention of the Jewish People

by Shlomo Sand

Copyright © Verso 2009

Simplified Chinese edition copyright © 2012

Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.

Published by Shanghai Joint Publishing Company

All rights reserved.

封面
书名
版权
前言
目录
第一章 制造民族：主权和平等
专业词汇：“人民”和族群
民族：界限和定义
从意识形态到认同
从族群神话到公民意象
作为民族“君主”的知识分子
第二章 神话与历史混合的史学：起初，上帝创造人民
犹太历史的早期形成历程
作为神话与历史混合史学的《旧约圣经》
种族和民族
历史学家们的争论
来自东方的原型民族主义者的观点
一位在西方的族群主义者的表演
在耶路撒冷修史的最初诸阶段
政治与考古学
世俗事务反对神话与历史混合的史学
作为隐喻的《圣经》
第三章 虚构的流亡：改宗和皈依
公元70年被放逐的“民族”
无驱逐的流亡——模糊状态下的历史
违反意志，从祖地迁出的民族
“万族都要流归于它”
哈斯蒙王朝成员将犹太教强加给他们的邻人
罗马阴影下的犹太化
拉比的犹太教如何看待改宗
朱迪亚犹太人的可悲命运
记住和忘却“国土的民族”
第四章 沉默的王国：探求不再为人知的（犹太人的）时代
阿拉伯福地：改宗的希米亚王国
腓尼基人和柏柏尔人：神秘的卡希珊女王
犹太人的卡根们？ 在东方兴起的一个奇异帝国
卡扎尔人与犹太教：一个长久的爱情事件？
现代研究探索了卡扎尔人的过去
费解之事：东欧犹太人的起源
第五章 差异性：以色列的认同政治
犹太复国主义与遗传性
科学的玩偶和种族主义者的驼子
建立一个族群国家
“犹太人的和民主的”——一个逆喻

　　全球化时代的族群统治
后记：没有国土的民族，没有民族的土地？
致谢
译名对照表